# Utopía

## 500 años




Pablo Guerra
Editor

Utopía:
500 años

Utopia:
500 Years

# Resumen

*Utopía: 500 años,* tiene como objetivo homenajear la obra más emblemática de Tomás Moro por medio de diecisiete capítulos que analizan luces y sombras, texto y contexto, historia, actualidad y futuro del pensamiento utópico. Sin duda, la voz utopía, acuñada por el humanista cristiano y renacentista Tomás Moro en 1516, ha ocupado un lugar privilegiado en el mundo académico, filosófico e ideológico a lo largo de cinco siglos. El texto que aquí presentamos está organizado en cuatro ejes: "Utopía, análisis de la obra", "El pensamiento utópico en el marco de la historia de las ideas", "Géneros literarios utópico y distópico" y "Vigencia del pensamiento utópico". A través de estos ejes, y con enfoque multidisciplinario, se reúnen las contribuciones de autores de las tres Américas, Europa y Oceanía. En conclusión, esta es una obra colectiva que aúna la perspectiva histórica, literaria, sociológica, filosófica y humanista que ayudará a discernir con espíritu pluralista los aportes que las utopías han generado en las sociedades contemporáneas.

**Palabras clave:** distopía, filosofía, historia de las ideas, literatura social, Tomás Moro, utopía.

# Abstract

*Utopia: 500 Years* aims to honor the most emblematic work of Thomas More through seventeen chapters that analyze the strengths and weaknesses; text and context; and history, present, and future of utopian thought. The word "utopia," coined by the Christian and Renaissance humanist Thomas More in 1516, has inarguably enjoyed a privileged status in the academic, philosophical, and ideological spheres for over five centuries. The book presented here is organized into four sections: "Utopia, an analysis," "Utopian thought in the context of the history of ideas," "Utopian and dystopian literary genres," and "The relevance of utopian thought." With these core ideas and the adoption of a multidisciplinary approach, contributions from authors from North, Central, and South America; Europe; and Oceania come together. In conclusion, this collective work that combines historical, literary, sociological, philosophical, and humanistic perspectives will, in a spirit of pluralism, aid in the discernment of the contributions that utopias have made to contemporary societies.

**Keywords:** dystopia, philosophy, history of ideas, social literature, Thomas More, utopia.

**¿Cómo citar este libro?/ How to cite this book?**

Guerra, P. (Ed.). (2016). *Utopía: 500 años*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

# Editor

**Pablo Guerra** es profesor a tiempo completo en la Universidad de la República (Montevideo, Uruguay) e investigador activo del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de numerosos libros y artículos científicos en las áreas de economía solidaria, pensamiento comunitario, sociología del trabajo y desarrollo humano. El Fondo Editorial de la Universidad Cooperativa de Colombia ha publicado de su autoría el libro *Socioeconomía de la Solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas* (Bogotá, 2014).

# Editor

**Pablo Guerra** is a full-time professor at the Universidad de la República (Montevideo, Uruguay) and an active researcher of the National System of Researchers. He has also authored various books and scientific articles in the areas of solidarity economies, community thinking, sociology of work, and human development. The Universidad Cooperativa de Colombia Press has published the book *Socio-economy of Solidarity. A Theory to Shed Light on Alternative Social and Economic Experiences* (Bogotá, 2014) of his authorship.

# Utopía:
# 500 años

## Utopia:
## 500 Years

Pablo Guerra
(Editor)






Utopía : 500 años / Micaela Cuesta y otros. -- Edición Pablo Guerra. -- Bogotá : Fondo Editorial Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016.

492 páginas ; 24 cm. -- (Colección investigación en Economía social y solidaria)
Incluye índice analítico.
ISBN 978-958-760-053-7

1. Ciencias sociales 2. Filosofía de las ciencias sociales - Historia - Siglo XX 3. Filosofía - Historia 4. Utopías I. Cuesta, Micaela, autora II. Guerra, Pablo, editor III. Serie.
300.1 cd 21 ed.
A1539587

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

**Utopía: 500 años**



ISBN (digital): 978-958-760-054-4
DOI: http://dx.doi.org/http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Colección Investigación en Economía Social y Solidaria**
ISSN: 2500-6657

**Proceso de arbitraje doble ciego**

Recepción: octubre de 2015

Evaluación de contenidos: febrero de 2016

Correcciones de autores: marzo de 2016

Aprobación: marzo de 2016

**Fondo Editorial**

Director Nacional Editorial, Manfred Acero Gómez

Coordinadora Editorial, Ruth Elena Cuasialpud Canchala

Producción editorial de libros, Camilo Andrés Cuéllar Mejía

Producción editorial de revistas, Daniel Urquijo Molina

**Proceso editorial**

Corrección de estilo, Hernando Sierra

Corrección de estilo en inglés, Melisa Restrepo Molina

Lectura de pruebas, Melisa Restrepo Molina

Traducción al inglés, Nathalie Barrientos

Elaboración de índice analítico, Sebastián Montero Vallejo

Diseño editorial y diagramación, Pedro C. Gutiérrez Jiménez

Diseño de portada, Pedro C. Gutiérrez Jiménez

Impresión, Proceditor

Impreso en Bogotá, Colombia. Depósito legal según el Decreto 460 de 1995.





# Contenido

## Parte 3. Utopía, género utópico y distópico
## Part 3. Utopia, Utopian and Dystopian Genres



## Parte 4. Vigencia del pensamiento utópico
## Part 4. Validity of Utopian Thought

# Prólogo

Algo más de cinco siglos atrás daba comienzo lo que con propiedad podríamos denominar: la primera fase de la globalización mundial. El 'Viejo Mundo' —una de esas voces claramente europeocentristas—, en el marco de un lento pero sostenido avance hacia economías más mercantilistas, se aventuraba en la búsqueda de rutas alternativas para facilitar el contacto con las 'Indias'. En este contexto se topó con un 'Nuevo Mundo', acontecimiento que daría inicio a un verdadero choque de civilizaciones y de culturas configurado por relaciones de dominio y explotación.

En la actualidad nos encontramos en una nueva fase de la globalización. Una globalización capitalista en la que la exclusión y marginalidad parecen convivir a sus anchas con el despilfarro lujurioso de los más poderosos.

Y hace exactamente quinientos años, Tomás Moro nos regalaba su creación más emblemática, la utopía. Desde entonces, esta palabra, transformada en categoría de análisis y en función social, representará como ninguna otra a generaciones enteras de hombres y mujeres, de escuelas de pensamiento y de acción, de movimientos sociales que, inspirados por un ideal, se aventurarán —como aquellos navegantes del Renacimiento— en los mares de cada época y lugar con el propósito de encontrar (construir) un nuevo mundo.

Curiosa creación la de Moro. En un contexto de cambio de época hacia la modernidad, caracterizado, entre otros elementos, por una mayor tendencia hacia la invención de técnicas y tecnologías aplicadas a la navegación, a la producción o a la cultura, el entonces diplomático en Flandes acuñaría esa expresión y con ella un estilo literario, una perspectiva de pensamiento y cambio social, así como una catarata de sueños y anhelos por un mundo más justo y solidario, esto es, más feliz (*eu-topía*) y más propia de ese humanismo cristiano que tanto le representa; un humanismo que basa su esperanza no exclusivamente en el 'más allá', sino, como nos lo recuerda Mardones, "encarnada en esperanzas históricas con rasgos concretos" (Mardones, 1983, p. 9). Perspectiva que ciertamente comparte con otros contemporáneos, caso de su amigo Juan Luis Vives, que tiene en *De subvencione pauperum* (1526) un texto de referencia, lo mismo con sus también

contemporáneos Alfonso de Valdés (que vislumbra utopismo en su *Diálogo de Lactancio*) y su también amigo Erasmo de Roterdam, a quien con toda justicia podemos considerar un utopista de la paz y de la unidad humana, aspectos que siguen conservando en nuestros tiempos notoria actualidad.

La utopía es, por lo tanto, una de esas voces fundamentales para comprender la historia de las ideas desde lo más profundo de la humanidad, aunque el concepto sea utilizado por primera vez del puño y letra de Tomás Moro, en 1516, cuando en Amberes completa los dos libros que luego publicaría bajo ese emblemático título en Lovaina. Efectivamente, el pensamiento idílico, la búsqueda del paraíso perdido, la necesidad de imaginarnos un mundo distinto o al menos la forma de gobierno y de organización social más perfecta posible, ha animado a intelectuales, a profetas, a activistas, a políticos y religiosos, y a muchas personas de buena voluntad a lo largo y ancho del mundo. Esta búsqueda ha animado también a las culturas y pueblos autóctonos de nuestro continente, siendo el ejemplo más emblemático el *yvy maraê'y* que ha empujado al guaraní a perseguir la mítica 'tierra sin mal'. Mucho se ha escrito acerca de si Moro perseguía o no con su obra, el describir la mejor de las sociedades posibles (véase por ejemplo Bidegain, 2010). Lo cierto es que más allá del debate entre la postura clásica (utopía como sociedad idílica basada en una concepción optimista del ser humano) y la postura crítica (utopía como 'sociedad disciplinaria', para utilizar la categoría de análisis de Foucault), la utopía de Moro marca un mojón en la historia al proponernos una lectura que sin prescindir de los acontecimientos históricos (primer libro) nos invita a elevar miras recurriendo al relato fantástico y fabuloso, elementos que notoriamente pueden utilizarse como estímulos para apalancar "hechos socio-políticos reales" (Hernández, 2013, p. 9).

A 500 años de la obra que puso en escena este extraño neologismo (del griego, ου, no, y τόπος, lugar; esto es: lugar que no existe; pero a la vez ευ y τόπος, esto es, buen lugar) que ha inspirado a tantos humanistas, podemos afirmar que se trata, sin duda, de una de las máximas joyas literarias del Renacimiento, aún con inusitada vigencia en el contexto de un mundo que necesita con urgencia proyectos esperanzadores, que partiendo de la crítica actual (tal como Moro hizo, de la mano de su Rafael Hitlodeo, respecto a la situación de Inglaterra en el Libro I, donde recorre temáticas como el absolutismo, las guerras, el autoritarismo, el pauperismo, religiosidad, propiedad privada, etc.) arriesguen una mirada de futuro que permita sobre todo hacer frente a la desigualdad (recordemos que la tesis principal del Libro I es que la raíz de todos los males es el deseo de posesión) y

los autoritarismos (ver el capítulo segundo del Libro II). Y es que —como asegura Ricoeur— no hay grupo humano que pueda prescindir de la 'función utópica', esto es, de aquella aspiración por imaginar una sociedad diferente que nos saque de las angustias e injusticias del presente. Esta función social de la utopía, a su vez, debe distinguirse de aquellas construcciones ideológicas, que como bien señala Mannheim, sirven para estabilizar la realidad existente: la potencilidad de la utopía consiste, por lo tanto, en la capacidad de generar acción colectiva para cabiar el *statu quo*. O como dice Horkheimer, "si la ideología provoca la apariencia, por el contrario la utopía es el sueño del 'verdadero' y justo orden de la vida" (en Neusüss, 1971, p. 11).

No es casual, sino causal, el contexto de descubrimiento del 'Nuevo Mundo' por parte de los europeos en la obra de Moro. Como no es casual, que ese 'otro' mundo se inspire en el 'nuevo' mundo y a la vez inspire 'nuevos mundos'. Curiosamente, será en este 'Nuevo Mundo' que la obra de Moro se canalice en acciones concretas, caso de los Hospitales de Don Vasco de Quiroga en Nueva España, o la República de los Guaraníes (misiones jesuitas) en la región del Guaira; aunque será en el contexto europeo que el término se divulgue en el marco de las disputas ideológicas del siglo XIX, en una suerte de nueva etapa histórica post renacentista en la cual pensamiento y acción utópica cobran nuevos significados. Recordemos que Marx y Engels describen de manera algo despectiva como 'utópicos' a aquellos socialistas que no pudieron o no quisieron adoptar su 'socialismo científico'. Es con ellos que el calificativo de 'utopista' comienza a utilizarse como arma para rebajar el pensamiento del contrario, como método "para pulverizar al adversario colocándole una etiqueta" (Buber, 1955, p. 16). Como el lector podrá comprender, será primero desde ciertas izquierdas y luego desde las derechas, que el utopista será condenado en nombre del pensamiento científico, 'realista' o incluso pragmático.

En la actualidad, por su parte, nos podemos preguntar sobre el alcance de lo utópico y su pertinencia, dado el contexto de cierto 'desencanto' que notoriamente ha inhibido los 'metarelatos' propios de décadas atrás, lo que ha llevado a Huyssen a afirmar que la utopía se ha desplazado del "polo futurista" al "polo de la rememoración" (Huyssen, 2002). Dicho de otra manera, aquella 'verdad del mañana' (hermosa expresión acuñada por Victor Hugo) correría el peligro de proyectarse resignando su vocación prospectiva y esperanzadora. Se trata por lo tanto de evitar visiones nostálgicas (una suerte de conservadurismo) y a su vez, evitar utopías abstractas que prescindan del análisis de la realidad.

La utopía debería ser, en consecuencia, símbolo esperanzador en los tiempos que corren, donde 'imaginación simbólica' e intención política van de la mano, como ya sugería Bloch en su *Thomas Münzer*. Pero siguiendo con Bloch y de acuerdo con lo que sostiene Baum, no todo sueño de felicidad futura es utopía: "En la sociedad moderna, capitalista, estamos constantemente expuestos a las imágenes de un futuro ideal basado en un nivel aún más alto de vida y en la constante búsqueda del goce egoísta[...]" (Baum, 1980, p. 304). La utopía consiste en imaginarnos un futuro liberador, cualitativamente diferente al presente, que eleve nuestras aspiraciones 'de acuerdo con las potencialidades aún no realizadas' en nuestra sociedad. Se trata, por lo tanto, de recuperar la tradición profética que no consiste ni en "santos cantantes" ni "poetas moralizadores" (Tamayo, 1987, p. 114), sino asaltantes del orden establecido o mejor dicho, del 'desorden establecido', como prefería decir Mounier.

Así entonces, la celebración de los 500 años de la primera publicación de la obra *Utopía*, merece un especial reconocimiento desde la comunidad académica internacional, abriéndose de esta manera una oportunidad para analizar el texto y el contexto, para descubrir luces y sombras del pensamiento utópico en el marco de la historia de las ideas, para reflexionar sobre los vínculos entre utopias y distopias, y finalmente para preguntarnos sobre la vigencia —ya no de la obra, sino del concepto— en los tiempos que nos tocan vivir.

Para ello, justamente, hemos organizado esta contribución en torno a cuatro ejes. Al primero de ellos le hemos titulado "Utopía: análisis de la obra". Esta primera parte del libro se abre con el capítulo titulado "Utopía, la *cité*. Una lectura sociológica pragmatista de Tomás Moro" de Micaela Cuesta. La autora parte de las elaboraciones sociológicas de Luc Boltanski y Laurent Thévenot para interpretar desde el marco teórico de la *cité*, el texto de Moro. Le sigue "La Utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista" de José Luis Galimidi. El autor nos desafía a comprender la *Utopía* de Moro como texto 'antiutópico' en el sentido de políticamente realista, así como 'cristiano' pero 'antimesiánico'. En definitiva, un texto provocativo que contribuye a una mirada plural de la obra homenajeada. En tercer término Demetrio Anzaldo González nos comparte el capítulo titulado "Cosmomemorias desentrañando los silenciamientos humanos en *Utopía*. Una re/visión genérica de la palabra, pensamiento y política utópica del texto de Tomás Moro ante el mundo de hoy". Aquí el autor también nos presenta una contribución crítica de la obra de Moro incorporando una lectura desde la desigualdad con perspectiva de género. Este eje finaliza con el capítulo titulado "Imágenes de la intemperie. La utopía y la mecánica del caos" de Daniel Del Percio. En este caso,

el autor nos comparte una original contribución, proponiendo un marco teórico donde conceptos como caos, atractores, biopolítica y estadística dialogan con nuestro objeto de estudio.

El segundo eje refiere al pensamiento utópico en el marco de la historia de las ideas. Las dos primeras contribuciones giran en torno a la señera figura de Don Vasco de Quiroga, más conocido como el Tata Vasco entre los nativos de Michoacán. Quien fundara varias experiencias utópicas inspiradas en Moro recibe la atención en este caso de María del Rosario Athie y Citlalic López a través del capítulo titulado "Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la *Utopía*", así como de Manuel Méndez Alonso con su trabajo sobre "Libertad, esclavitud y utopía en *La información en derecho* de Vasco de Quiroga". En tercer lugar, Rocío Hernández nos comparte su "Pervivencia y evolución de las estrategias narrativas de *Utopía* en la trilogía utópica de Pierre Quiroule", una contribución que vincula el pensamiento utópico de Moro con la posición de este singular anarquista que bebiera de la fuente de Kropotkin y tuviera activa participación en la vida política y social de Argentina a principios del siglo XX.

El tercer eje trabaja el pensamiento utópico desde los géneros literarios utópico y distópico. Barnita Bagchi abre esta parte del libro con su capítulo titulado "Many Modernities and Utopia: From Thomas More to South Asian Utopian Writings", donde justamente nos comparte cómo algunos escritores del sudeste asiático reciben la influencia del humanismo renacentista y utópico. Le sigue el capítulo de Hélène de Fays, "Utopian/dystopian Thought in Spanish American Science Fiction", contribución que persigue analizar cómo los estilos literarios utópico y distópico tienen cabida en algunos escritos iberoamericanos de ciencia ficción. Por último, Vita Fortunati nos aporta el texto titulado: "The Rhetoric of Thomas More's Utopia: A key to Grasp its Political Message", importante contribución que nos recuerda cómo el análisis político de la obra no puede prescindir de su retórica y estructura literaria.

El cuarto eje recoge aquellas contribuciones que analizan la vigencia del pensamiento utópico. Este apartado lo abre el capítulo de Isidro Manuel Javier Gálvez, titulado "Ernst Bloch y la conceptualización de la utopía", donde se analiza la obra de Moro a partir del autor alemán alguna vez definido como 'el filósofo de la utopía'. Le sigue el texto de Thomas Anton Reuter titulado "The Once and Future King: Utopianism as Political Practice in Indonesia". El profesor de la Universidad de Melbourne nos introduce en un contexto poco conocido en el ambiente iberoamericano, esto es, la influencia del pensamiento utópico en la

tradición de Indonesia. A continuación, Nelson Villarreal presenta su "Utopía de Tomás Moro y éticas subyacentes en algunas cosmovisiones del 'desarrollo' en el giro progresista de América Latina en el siglo XXI". Este capítulo repasa desde una lectura de filosofía y ética política ciertos vínculos entre el pensamiento utópico que desata Moro y las concepciones del desarrollo que han impulsado algunos de los contemporáneos gobiernos progresistas latinoamericanos. Le sigue el capítulo de Guillermo Duque Silva, "Más allá de la Isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo". El autor nos propone una suerte de juego intelectual donde podamos dar el paso de una construcción utópica aislada hacia una 'utopía global' que vaya más allá de una isla. Peter Gordon Stillman, por su parte, nos comparte su texto "Justice, Crime and Punishment in Utopia", un análisis de la obra de Moro centrado en los aspectos criminológicos, temática que resulta particularmente sugerente teniendo en cuenta que Moro nos describe un modelo societal donde continúa habiendo actividad delictiva a pesar de los logros igualitaristas. Seguidamente Francisco Salgado, a través de su capítulo "Utopía y organización", nos invita a una lectura del texto de Moro centrada en un análisis organizacional. El eje culmina con la contribución de Manuela Salau titulada "Social (Re)production of Utopias: From the Cooperative Movement to Solidarity Economy". La autora nos presenta una perspectiva que no podía faltar en el texto, esto es, el vínculo de lo utópico con las prácticas transformadoras de la economía solidaria.

Confiamos entonces en que este esfuerzo editorial colectivo en homenaje a la más emblemática obra del humanismo renacentista contribuya, desde su pluralidad de enfoques y multidisciplinariedad, con el objetivo de profundizar en un estilo literario y en una voz que luego de 500 años sigue aportando en búsquedas esperanzadoras.

**Pablo Guerra**
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

## Referencias

Baum, G. (1980). *Religión y Alienación. Lectura teológica de la sociología*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bidegain, G. (2010). La Utopía de Tomás Moro: una sociedad disciplinada. *Revista Pléyade,* 3(6), 2-26.

Buber, M. (1955). *Caminos de Utopía.* México: FCE.

Hernández, J. (2013). *La religión de la Utopía (1516) de Tomás Moro. ¿Humanismo, barbarie o modernidad?* (en línea) Instituto de Estudios Clasicos Lucio Séneca, en http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/17207/religion_hernandez_RPL_supl_2013.pdf?sequence=1.

Huyssen, A. (2002). *En búsqueda del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.

Mardones, J. M. (1983). *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas.* Madrid: Ediciones SM.

Neusüss, A. (1971). *Utopia.* Barcelona: Barral.

Tamayo, J. J. (1987). *Cristianismo: profecía y utopía.* Navara: Editorial Verbo Divino.

# Parte 1
## *Utopía*, análisis de la obra

---

# Part 1
## *Utopia*, literary work analysis

# 1 *Utopía*, la *cité*. Una lectura sociológico pragmatista de Tomás Moro

## *Utopia*, the *Cité*. A Sociological Pragmatist Interpretation on Thomas More

Micaela Cuesta

**Resumen**

Luc Boltanski y Laurent Thevenot releyeron en *De la justification. Les economies de la grandeur* (1991), una serie de textos canónicos de la filosofía política con el fin de interrogar en qué medida servían de argumento para la justificación de acuerdos y desacuerdos en torno a discursos y prácticas sociales. Las obras escogidas debían, luego, enunciar principios de justicia e implicar puntos de vista prácticos que orientasen la acción. Ellos habrían de contar, asimismo, con una generalidad tal, capaz de fundamentar o dar forma a tecnologías políticas. Dos condiciones que, en disidencia con estos autores, creemos presentes, en distinto grado, en la *cité* de Tomás Moro, *Utopía*. El objetivo principal del presente capítulo es hacer de este pasaje clásico de la tradición humanista del Renacimiento, materia de una interpretación sociológico pragmatista. Con la ayuda de los desarrollos teórico conceptuales de Boltanski y Thevenot, buscaremos identificar los axiomas sobre los que se sostiene su orden normativo, también denominado por ambos *cité*. Ciudad, entonces, como organización de justificaciones ideológicas a las que se apela para lograr el compromiso de los actores con el orden establecido. En lo que sigue, ensayaremos respuestas a la pregunta desde las características formales de este relato, la cartografía y la gramática política que en él se diseña, a fin de problematizar, hacia el final del capítulo, la actualidad o anacronía de sus argumentos: ¿en qué sentido este texto puede ser contemporáneo?

**Palabras clave**: crítica social, gramática política, orden normativo (*cité*), pragmatismo.

**Abstract**

Luc Boltanski and Laurent Thevenot re-read in *On Justification: Economies of Worth* (1991) a number of canonical texts in political philosophy in order to find out to what extent they serve as an argument to justify agreements and disagreements on discourses and social practices. The selected works should, then, lay down principles of justice and entail practical viewpoints orienting action. They should also be general enough to lay the foundations for or shape political technologies. Dissenting from other authors, we believe these two conditions are present, to varying degrees, in Thomas More's La *cité*, *Utopia*. The main objective of this chapter is to make this classical passage from the Renaissance humanist tradition a subject of a sociological pragmatist interpretation. Appealing to Boltanski and Thevenot's theoretical conceptual developments, we will aim at identifying the axioms underlying its order, also called by both of them *cité*. City, thus, as an organization of ideological justifications which are appealed to achieve the actors' commitment to the established order. Then, we will discuss answers to the question from the formal characteristics of this text, cartography, and political grammar defined therein, in order to problematize, by the end of the chapter, how contemporary or anachronistic these arguments are: in which sense can this text be contemporary?

**Keywords**: social critique, political grammar, order (*cité*), pragmatism.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Micaela Cuesta**
Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Martín y la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: micaelacuesta@yahoo.com.ar

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Cuesta, M. (2016). *Utopía*, la *cité*. Una lectura sociológico pragmatista de Tomás Moro. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 3-25). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Cuesta, Micaela. "*Utopía*, la *cité*. Una lectura sociológico pragmatista de Tomás Moro". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Cuesta, Micaela. "*Utopía*, la *cité*. Una lectura sociológico pragmatista de Tomás Moro". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 3-25. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Cuando el contenido desborda la forma

*Está la gran tradición del viajero, del errante, del que abandona su patria; el astuto Ulises, el polytropos, el hombre de muchos viajes, el que está lejos, el que añora el retorno; el sujeto que está siempre en situación precaria, el nómade, el forastero, el que está fuera de su hogar y que vive con la nostalgia de algo que ha perdido.*

Ricardo Piglia (2015, p. 51)

*Lo desconocido es una abstracción; lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, es el lugar perfecto para hacer ondular deseo y alucinación. En boca de los marinos todo se mezclaba; los chinos, los indios, un nuevo mundo, las piedras preciosas, las especias, el oro, la codicia y la fábula.*

Juan José Saer (1983, p. 12)

*Utopía* es de esas obras cuya singularidad radica en desbordar un género instituyendo otro. Ella vuelve posible hablar, antes y después, de ficciones políticas, novelas políticas e incluso de discursos utópicos. Lo que *Utopía* nombra es, así, un exceso. Uno podría tomar en préstamo las palabras de Walter Benjamin y señalar que este escrito, junto con otras tantas obras significativas, "se encuentran fuera de los límites del género en la medida en que el género se manifiesta en ellas, no como algo absolutamente nuevo sino como ideal por alcanzar. Una obra importante, o funda el género o lo supera; y, cuando es perfecta, consigue las dos cosas al mismo tiempo" (1990, p. 27). Aquel "ideal por alcanzar" en el texto que nos ocupa no atañe tanto a lo formal, cuanto a su contenido. Parafraseando a Marx (2000), en el caso de *Utopía* el contenido desborda la forma. Cuando algo de esta índole tiene lugar, lo que era nombre propio deviene adjetivo.

En esta obra compuesta de 'dos libros', convergen distintas voces en torno a la narración de una experiencia vivida. Moro habla a través de Rafael, a quien conoce a instancias de Pedro con motivo de un viaje. Recordemos que Moro —antes de correr la trágica suerte de ser decapitado— fue enviado a Flandes en

su carácter de canciller de Enrique VIII, donde conoce a Pedro Egidio, uno de los personajes e interlocutores de *Utopía*. Viaje y narración están unidos por un estrecho y transitado vínculo. En efecto, el viaje es, desde el Ulises de Homero, ocasión de descubrimiento, construcción de subjetividad y producción de solidaridad, no exenta de dominio. Tres operaciones cuya trama es inescindible del arte de narrar. Quizá esta sea la razón por la cual Piglia reconoce que, "contar historias es una de las prácticas más estables de la vida social" (2015, p. 45). No por azar el marino Ulises constituye una de las figuras arcaicas del narrador; él, junto al artesano sedentario, son quienes traen noticias de los lugares más lejanos. Si uno lo hace en términos espaciales, el otro lo hace en términos temporales (Benjamin, 2008).

De Rafael, protagonista ficcional de nuestra novela política, se dice que se embarcó en las aventuras que, por entonces, comandaron Cristóbal Colón y Américo Vespucio. No ha de llamarnos la atención que esas excursiones nutrieran una multiplicidad de fábulas y relatos. El recorrido por tierras ignotas se convertía también, como es este el caso, en ocasión propicia para alimentar la crítica social. La utopía —como bien señala Ricoeur— proporciona un "ningún lugar" desde el cual podemos reflexionar con distancia sobre el sistema cultural imperante que constituye "nuestro lugar" (1997). Y, más específicamente, la crítica social encuentra su función más relevante en el cuestionamiento del problema de la autoridad.[1] Las condiciones de la muerte de Moro no hacen más que confirmar hasta qué punto es verdadera esta sentencia.

En nuestro uso cotidiano, 'compañero de viaje' se confunde con 'compañero de vida'. Personas que, una vez testigos de nuestras experiencias —no importa si presenciales o no— pueden dar testimonio de ellas ante otros. Experiencias que se repiten en otra escena, con otro público. Esto es lo que hace Moro y hacemos ahora nosotros: replicar el cuento de Rafael para hacerlo resonar y liberar nuevos significados. Moro dice entregarse a la memoria con la esperanza de dar forma a palabras improvisadas —desprovistas de reglas—, proferidas por el viajero. Dice entregarse a esta tarea con honestidad y astucia. Memoria ha de hacer porque es de

1 Ricoeur da un paso más: "Lo que confirma mi hipótesis de que la función más radical de la utopía es inseparable de la función más radical de la ideología es el hecho de que el punto decisivo de ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad" (1997, p. 59). Si la patología de la ideología es el disimulo, y la de la utopía la evasión, ¿no podría la utopía, como lugar excéntrico de la imaginación, curar las patologías de la ideología cuya ceguera impide concebir "ningún lugar"?

un olvido de donde procede *Utopía*. Nadie puede reconstruir dónde está situada, el fragor de la conversación tornó prescindible este dato. Este olvido se imprime, como sabemos, en el nombre: de la voz latina *nusquam* a *utopía* ("no lugar"), *u-topos* como "no lugaría" —según uno de los traductores— (Moro, 2003, p. 37), o mejor, "no llegarías", agregamos nosotros. De allí a los juegos del lenguaje del *dys-topos*, "mal lugar", al *eu-topos* o "lugar feliz". A ninguno de ellos nos es posible arribar, no solo porque carecemos de las indicaciones y coordenadas necesarias para hacerlo, sino también porque no hay momento feliz concebible más allá del sufrimiento, ni sufrimiento sin alguna irrupción de dicha.

El motivo del viaje se complementa en el texto de Moro con la condición de 'extranjería'. Rafael ocupa, así, una posición epistemológica privilegiada, pues como creía Tocqueville, según señala Clause Offe:

> Los extranjeros, al ser 'ajenos' al conformismo de la ciudad investigada así como a los convencionalismos cognitivos y a los mecanismos de autodefinición que en ella rigen, tienen una mirada más sensible ante lo diferente y logran observar con más detalle que los propios habitantes del país; ellos obtienen, además, mayor confianza de parte de los informantes locales, quienes tienden a revelar datos confidenciales al forastero pues confían en que su pronta partida anulará toda la peligrosidad que entrañan esos conocimientos. (2006, pp. 19-20)

Con algunos matices esta idea permanecerá e irá ganando fuerza y forma en el imaginario sociológico. El extranjero, figura del científico social, hará de su independencia respecto de todo vínculo y tradición, un valor de objetividad —como indica el clásico texto de Georg Simmel (2015)—. Ante la mirada de Rafael todo vuelve a ser interrogado y resignificado; lo que sus ojos captan hace que pierda autoevidencia aquello que constituye la base de su pensar habitual.[2] Aquello que las formaciones sociales de *Utopía* revelan es la perversión del sistema que en otras orillas se extiende y domina. Sin duda, estos discursos utópicos hunden sus raíces en el tiempo en que profieren su relato. Como sugerimos hace unos párrafos, en ellos se expresa una alternativa deseada opuesta a la sociedad efectivamente existente. A pesar de escapar por definición a 'un lugar', estas narraciones muestran

---

2 Como dice Alfred Schutz: "Queda invalidada no solo la imagen que trae acerca de la pauta cultural del grupo al que se incorpora, sino también todo el esquema hasta entonces incuestionado de interpretación, vigente en su grupo de origen" (2012, p. 101).

un inocultable índice de historicidad guardado en los materiales de los que están hechas sus más variadas ensoñaciones. Como recuerda Mario Tronti:

> *Utopía* aparece en 1516, casi contemporánea a *El Príncipe* de Maquiavelo. Utopía y realismo son las dos caras, que se observan mutuamente, con las cuales nace la política moderna. El proyecto moderno del *homo faber* capaz de construir sobre la tierra por voluntad propia el edificio en el cual convivir con sus semejantes, se presenta en la utopía como proyecto crítico-contestatario, elaborado en forma racional. (2009, pp. 211-212) (original en italiano, traducción de los autores)

En efecto, esta idea de Tronti puede rastrearse en la tesis de Lewis Mumford, para quien esta obra de Moro expresa “la transición desde una utopía celestial a otra mundana [que] se produjo durante ese período de cambio y desasosiego que caracterizó al declive de la Edad Media” (2013, p. 68). Lo que allí se expresaría es un intento de volver argumentable, razonable, otra forma de vida en común, volviendo evidente la historicidad de lo histórico. Quizás algo de esto pretende comunicar Moro cuando decide apellidar Hitoldeo a nuestro narrador principal. Según leemos, el nombre proviene del griego *Hythlodaeus*, en el cual *hythlos* significaría “insensato” o “sinsentido”, y *daios* “astucia”, aunque también podría aludir a “destrucción” y “hostilidad”. Hitoldeo sería, de este modo, el encargado de destruir mediante la astucia —el uso de la razón y el lenguaje como lo hace Odiseo en *La Ilíada*[3]— la insensatez del mundo. Moro lo explicita cuando su compañero Pedro Egidio lo describe: “él no es un marino del tipo de Palinuro.

3 Como también reconoce Piglia, “fue Adorno el que ha llamado la atención sobre la debilidad de Ulises en *Dialéctica del iluminismo* y por lo tanto sobre su astucia como defensa a lo desconocido” (Piglia, 2015 p. 51). Adorno junto a Horkheimer, agregamos, explicitaron cómo la inteligencia, el saber, podían ponerse al servicio del engaño y también del dominio. Allí ‘destrucción’ del sinsentido, de lo desconocido, suponía no solo salvación sino también violencia y subordinación. En palabras de los autores: “El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia. El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales como en un tiempo hacía el viajero civilizado con los salvajes, a quienes ofrecía piedras de vidrio multicolor a cambio de marfil. Solo en ciertas ocasiones, por supuesto, aparece en actitud de intercambio. Es cuando se dan y se reciben los dones de la hospitalidad. El don homérico de la hospitalidad se halla situado en el medio entre el intercambio y el sacrificio” (Adorno y Horkheimer, 1994, pp. 101-102). A lo que más adelante agregan: “Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa”(p. 111).

Es más bien como Ulises o Platón. Verás, nuestro amigo Rafael, ése es su nombre y de apellido Hitoldeo, es un erudito" (2003, pp. 50-51). Hay quienes interpretan este patronímico en el sentido del 'visionario'[4]. Si esta posibilidad fuera cierta, en Rafael se anudaría el vínculo que Tronti traza entre utopía, política y profecía. Entre utopía y realismo se sitúa el proyecto moderno, el cual se anuncia en algunos intentos de Moro de construir por voluntad política un orden social en la historia.

Si —como afirma Ricoeur— la utopía cumple la función de introducir variaciones imaginativas en cuestiones vinculadas a la sociedad, el poder, el gobierno y la familia (1997, p. 56), podemos aproximarnos a ellas interrogando, primero, las dimensiones del *commonwealths*[5] que en el texto se trazan. En este proceder la perspectiva pragmatista puede demostrar su pertinencia.

## La adecuación de una mirada sociológico crítica y pragmatista

> *Tal vez Ninguna Parte sea un país imaginario, pero las Noticias de ninguna parte son noticias de verdad. Insisto, mientras mantenga su capacidad de movilización, el mundo de las ideas, las fantasías y las proyecciones resulta tan real como el poste que pateó Samuel Johnson para demostrar que era sólido.*
>
> Lewis Mumford (2013, p. 36)

¿Qué decir de un texto sobre el cual tanto se ha dicho y escrito? ¿Puede una lectura teórico pragmatista aportar elementos novedosos? Si ello fuera posible, ¿en qué consistiría una lectura de esta índole? Una primera respuesta afirmaría que la adecuación de esta perspectiva se revelaría en cuanto se advirtiera la materialidad de la que se compone nuestro objeto: un discurso cuya trama constitutiva son las 'creencias'. A lo cual habría que agregar que ellas solo nos importarían en la

4 Para el traductor Martín Guillermo Nicolini, por ejemplo, remite a "embaucador" pero también a visionario. (Moro, 2003, p. 90).

5 Esta expresión es usada por Lewis Mumford (2013) cuando se refiere al mundo recreado en *Utopía* de Moro.

medida en que se ofrecieran como elementos o razones de la veracidad, rectitud o autenticidad de determinas acciones o prácticas. Ahora bien, a fin de constatar que así ocurre, sería preciso determinar cuáles son los argumentos o principios que se despliegan.

Por otra parte, el pragmatismo al que aquí aludimos es el de los fundadores, aquel que nace con Charles S. Peirce y William James en la década de 1870 como respuesta al ocaso de las certidumbres metafísicas (Joahs, 1998). Así, en sus orígenes, esta corriente se alejaba de cualquier determinismo, incluso aquel que se aferraba a un principio general abstracto ético-valorativo o práctico político. Lo que no impidió a John Dewey, uno de sus mejores representantes, atribuir a la ciencia social:

> Una enorme significación moral y política. Debían ayudar a las comunidades de hombres a mejorar su potencial de acción colectiva y, en un mundo que había perdido la certeza metafísica, tenían que contribuir decisivamente a promover el sentimiento de solidaridad de una comunidad humana universal que reconozca, discuta y resuelva en común sus problemas terrenales. (Joahs, 1998, p. 32)

En la resolución de estos problemas primaba, señalan los pragmatistas, un principio de creatividad. En efecto: "para el pragmatismo, la metáfora directriz no es ni la expresión poética ni la producción material ni la transformación revolucionaria de la sociedad, sino la resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta" (Joahs, 1998, p. 282). La de Moro es una forma política de experimentación, un intento de introducir elementos que permitan disputar los sentidos asociados a las prácticas entonces vigentes. Antes de toda noción pragmatista, Moro confirma el teorema que da fundamento a esta perspectiva: "Si los hombres definen una situación como real, esta es real en sus consecuencias" (Thomas, 2005). La propuesta de Thomas, fundadora de gran parte de la moderna ciencia social afirma, así, la preeminencia y dimensión material de la creencia, junto a la potencia de la organización y el acuerdo. La primera parte de esta afirmación la constata Lewis Mumford en ocasión de su lectura de *Utopía*:

> La «creencia» en que el mundo era plano fue, en otro tiempo, más importante que el «hecho» de que fuera redondo, pues dicha creencia impidió que los marinos del mundo medieval se internasen mar adentro de forma tan efectiva como lo habrían hecho una flota de cañoneros o una barrera de minas flotantes. Una idea es un hecho

sólido, una superstición es un hecho sólido mientras la gente continúe regulando sus acciones conforme a esa idea, teoría o superstición, y no dejan de ser menos sólidas porque se transmitan mediante imágenes o sonidos. (2013, p. 26)

La segunda parte de nuestra afirmación —el poder de organización y acuerdo comprometido en la creencia— es la que nos conduce a las derivaciones más actuales de aquel pensamiento nacido a fin de siglo que supo hacer escuela. Nos referimos a las reflexiones que, habiendo abrevado en Durkheim,[6] informan el pensamiento de algunos de los sociólogos pragmatistas críticos actuales como Luc Boltanski y Laurent Thévenot. Cuando sostenemos la pertinencia anunciada en nuestro título de hablar de *Utopía* en términos de *cité* aludimos, aún contra la voluntad de los autores citados,[7] a las justificaciones ideológicas —individuales y colectivas— que, plasmadas en creencias, organizaciones, instituciones, son apeladas para lograr el compromiso de los actores con el orden establecido. Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991) reconocieron en la base de la sociología y la economía una serie de principios de filosofía política que servían de matriz normativa —no explícita— de sus leyes científicas. El pragmatismo que inspira este trabajo recupera, así, para el análisis de la sociedad textos clásicos de la filosofía política que se constituyeron en sostén de actitudes de conformidad o de rebeldía, incluso revolución, de órdenes sociales instituidos. Dando crédito a esta sospecha los autores elaboraron el concepto de *cité* con el fin de aludir al principio de grandeza en el que se sostiene una forma de bien común. Entendida como gramática, ella se ofrece para atenuar los conflictos suscitados en las relaciones sociales. La *cité* proporciona, de esta suerte, elementos dispuestos como explicación plausible de los roces a que puede dar lugar la relación entre las exigencias de igualdad (derivada de 'una común humanidad'), y de orden (asumir la jerarquía y la asimetría como

---

6 Recordemos que ya Durkheim reconocía valor a esta perspectiva sociológica en sus lecciones de 1913-1914. Si bien se distanciaba de algunos de sus principios (Durkheim, 2003). Como dice Hans Johas: "Para Durkheim el pragmatismo era una forma de irracionalismo, y se asemejaba a la antigua sofística. Su única ventaja podría consistir en que presionaba saludablemente al pensamiento filosófico para que despertara del 'sueño dogmático' en el que habría recaído después de Kant" (1998, p. 64).

7 Decimos 'contra su voluntad' porque Boltanski y Thévenot excluyen de la construcción de sus ciudades aquellos textos y autores explícitamente utópicos para privilegiar a quienes persiguen con su escritura constituirse en guías u orientaciones para la acción (Boltanski y Thévenot, 1991, p. 95).

válida). Para que un orden sea reconocido como válido han de aceptarse ciertas 'reglas', pero también deben poder darse 'pruebas de realidad'. Estas pruebas se encuentran relativamente institucionalizadas. Es por ello que las críticas pueden objetar o bien la puesta en práctica local de la prueba, o bien su formato mismo (Boltanski, 2012a, pp. 47-50).

Seis son las ciudades que Boltanski y Thévenot describen. La primera tiene a San Agustín como inintencionado diseñador, y se trata del modelo de la 'ciudad inspirada', cuya medida de grandeza está dada por aquellos que, en tanto santos, acceden a un estado de gracia/revelación propiciada por una vida ascética (santidad, creatividad, autenticidad). El lazo social está fundado en la humildad de todos los miembros, aun cuando sea el orgullo el que prime en la 'ciudad de los hombres'. Sin duda de las ideas de San Agustín se nutrirá también la ciudad de Moro, pero a diferencia de aquel la ascesis no será su dato fundamental. La 'ciudad doméstica' concibe el lazo social a la manera de los hilos que mantienen unida a una familia. En ella, la grandeza está sujeta a "la posición jerárquica en una cadena de dependencias personales" (Boltanski, 2012b, p. 16). Subordinación, tradición, autoridad, respeto y lealtad constituyen sus palabras claves. Jacobo B. Bossuet es quien da forma en sus escritos a este orden de justificación. En Moro se menciona la importancia de este principio de jerarquía que se traduce en el respeto a los mayores, no obstante, no constituye el trazo esencial de su ciudad.

La tercer *cité* es la de 'renombre': lo que importa aquí es el honor, tal como lo entendió Thomas Hobbes. En la ciudad de la opinión, grande es quien los otros dicen que es grande, esto es, del parecer de muchos depende el crédito y la estima de uno. El poder constituye para los muchos uno de los fundamentos o signos del honor. En Jean Jacques Rousseau abrevan los principios de la 'ciudad cívica'. Su paz y el bien común descansan en la autoridad de un poder soberano que, siendo irreductible a una persona, se realiza en la convergencia de la voluntad humana de los ciudadanos. Grande es, luego, quien representa a un colectivo y expresa la voluntad general. La teoría de los sentimientos morales desplegada por Adam Smith, proporciona los cimientos de la 'ciudad mercantil'. La 'grandeza' la encarna aquí el que se enriquece aprovechando y creando oportunidades de mercado para otros. La 'ciudad industrial' se construye, casi como respuesta confrontativa de Saint Simon a la posición de Rousseau, sobre la idea de un orden objetivo fundado en una escala de capacidades profesionales.

A estas seis ciudades sería preciso sumar una séptima que Boltanski y Chiappello consideran vigente en el capitalismo contemporáneo: la 'ciudad por

proyectos'. Sin autores tan claros y distintos, podría afirmarse que se nutre de la reinterpretación de Gilles Deleuze de la noción de prueba y encuentro de Nietzsche y Spinoza, respectivamente.[8] Los pilares arquitectónicos de esta *cité* descansan en el principio de conectividad, flexibilidad y riesgo (Boltanski y Chiapello, 2010a). La 'red' es, para estos autores, la metáfora que condensa la forma de organización social del trabajo en el mundo contemporáneo, afín a un *ethos* anti-burocrático al que se asocia lo anti-autoritario, anti-jerárquico y no-violento.

Cada una de las ciudades, además de los principios de equivalencia y jerarquía mencionados más arriba, está regida por las restricciones de 'no personalizar' y el imperativo de 'derramar'. Estos regímenes, a su vez, traducen una gramática susceptible de ser analizada según: (a) principio de equivalencia o principio superior común; (b) relaciones naturales; (c) el estado de grandeza; (d) el repertorio de sujetos y dispositivos; (e) el repertorio de objetos; (f) estado de pequeño; (g) relación de grandeza; (h) fórmula de inversión; (i) prueba modelo; y (j) figura armoniosa del orden natural (Boltanski, 2012b). La pregunta que surge es si *Utopía* podría configurar otro modelo de ciudad a cuyos argumentos se podría apelar a fin de justificar, renegar y/o transformar el orden que sostiene las prácticas hoy vigentes. ¿Puede la *cité* de Moro, en caso de constituir un orden específico, relativamente autónomo, disputar los sentidos hoy hegemónicos?

## Cartografía y gramática política de la *cité*

> *Aquí reside el verdadero bautismo del fuego: no en adiestrar para la guerra a los jóvenes enamorados del pueblo, sino en la facultad de que a todo concepto corresponda de inmediato un punto de la realidad, a todo argumento un itinerario sobre un mapa de estado-mayor. Si la utopía moderna tiene un sentido, no está seguramente en el mito de la isla que no existe en ningún sitio sino, por el contrario, en esta posibilidad de señalar con el índice, en cualquier parte, la adecuación del texto y la realidad.*
>
> Jacques Rancière (1990, p. 35)

---

8 Los argumentos referidos a esta nueva forma que se expresan en los manuales de *managment* y en las justificaciones ideológicas de los actores sociales se desarrollan en Boltanski y Chiapello (2010b, pp. 153-237).

¿Qué ciudad es la que Moro construye cuando nos habla en voz de terceros? ¿Cómo podemos reconstruir sus trazos arquitectónicos? ¿Se corresponde la cartografía de su ciudad con la gramática de su política? Mumford, anticipándose a los desarrollos de Boltanski y Thévenot, escribía en 1922 que *Utopía* configuraba un *commonwealths* cuyos valores "están arraigados en la naturaleza humana, y no en un conjunto cualquiera de instituciones externas. El fin de toda institución utopiana es ayudar a que el hombre se ayude a sí mismo" (2013, p. 86). Con estas palabras daba crédito, sin quererlo, a la empresa que nos convoca.

"Toda la isla es una única y gran casa", dice Moro (2003, p. 117). Sin embargo, a diferencia de la tradición griega, ese *oikos* lejos de restringirse a labores vinculadas a las necesidades privadas, está siempre determinado políticamente. Uno podría incluso aseverar que en *Utopía* la clásica distinción que instituye la política, la separación entre ámbito público y privado, se desdibuja en la práctica cotidiana. Todo se encuentra regulado: trabajo, distribución, movilidad, alimento, tiempo libre, hasta lo que han de vestir sus habitantes. No obstante, en esta gran aldea, la apariencia de sistema no es experimentada en forma opresiva. Utopía, la *cité*, se sostiene —siguiendo el planteo descripto en el apartado anterior— en un 'principio de equivalencia' o principio superior común, basado en la creencia de la inmortalidad del alma y en la convicción de que todos hemos sido creados por obra de un Dios del amor. Si bien él dejó librado el credo a una elección personal, "prohibió estricta y solemnemente a su pueblo la creencia en la mortalidad del alma y en un universo a la deriva y sin control" (Moro, 2003, p. 162).[9] La convicción contraria volvería al hombre indigno de lo humano[10] y le impediría ser ciudadano pleno de Utopía, pues resulta evidente que quien no cree en la inmortalidad del alma y el orden de lo humano solo irá tras sus fines egoístas sin miramientos de ningún tipo. Tampoco se está en esta vida para sufrir o flagelarse, antes bien:

> La felicidad es el *summum bonum* hacia el que estamos impulsados por medio de la virtud, lo cual en su misma definición significa seguir los propios impulsos naturales,

---

9 Muchos años después la idea de inmortalidad del alma, por oposición a la de eternidad, será conceptualizada por Hannah Arendt como principio de acción política de la *vita activa* (Arendt, 2012).

10 El principio de dignidad es otra de las dimensiones que presentan Boltanski y Thevenót en *De la justification. Les économies de la grandeur* (1991).

> tal como Dios quería al crearnos. Pero esto incluye obedecer al instinto de ser razonables en lo que elegimos tanto como en lo que rechazamos. (Moro, 2003, p. 126)

La confianza en la razonabilidad consustancial a los hombres —el poder del intelecto nos hace distintos de los animales—, hace que no haya nada que temer en seguir estos impulsos naturales mediante un obrar virtuoso. 'Ser más humano' se identifica en esta ciudad con 'ser más natural', más conforme a la bondad divina. Por su parte, felicidad y virtud, a diferencia de otras tradiciones clásicas occidentales, no son sinónimos. La felicidad responde a la persecución consecuente y paciente del objetivo natural de obtener placer, cuidando de uno mismo pero también de otros pues, advierte Moro, "ningún ser humano tiene el monopolio de su protección" (2003, p. 127). De tal suerte, las relaciones naturales que se extienden en la *cité* estarán orientadas por el principio de ser agradables y estar alegres, ayudando a que el resto de los pares alcance también este fin: "nada podrá ser para alguien más humano o más natural que aliviar los sufrimientos ajenos, poner fin a sus miserias y devolverles la alegría de vivir" (p. 126). Alegría de vivir es alegría de gozar de los placeres que la vida junto a otros nos ofrece. Saber disfrutar del tiempo libre sin renegar de las actividades reguladas de trabajo. Combinar con inteligencia los placeres físicos y los placeres mentales, sin descuidar los bienes psicológicos, fisiológicos y ambientales.

En este contexto, el 'grande' será el gozador, pero sobre todo aquel que obtenga su goce o felicidad siendo piadoso, pues "estos actos piadosos son universalmente admirados" (p. 114). Piedad y 'tolerancia', o mejor, reconocimiento de la diferencia de creencias y credos, además de sabiduría, constituyen valores que indican grandeza en Utopía.

En cuanto al repertorio de sujetos y dispositivos, las divisiones son simples: hay esclavos y 'gente común'. Entre los últimos se cuentan los médicos, enfermeras, estudiantes, trabajadores y funcionarios políticos. Mientras los primeros comprenden, tanto a reincidentes en algún tipo de delito, como a aquellos extranjeros que, por opción, deciden vivir como esclavos en *Utopía* antes que como obreros en otra parte del mundo.[11] De este repertorio están excluidos el pobre y el mendigo, pero no por discriminación, sino por el simple hecho de que en *Utopía*

11 Entre las acciones juzgadas con la pena de la esclavitud se encuentran, entre otras, el estupro, el adulterio reiterado, y el deambular sin autorización ni permiso a fin de evadir las responsabilidades del trabajo.

estas figuras sociales no se producen —no hay allí escasez de bienes ni problemas de distribución—. Los dispositivos, entendidos como instituciones sociales, jurídicas y políticas al servicio de la organización común, se traducen en hospitales, casas de ancianos, templos o comedores comunitarios. Entre las instituciones de gobierno se encuentran los consejos, las asambleas y el senado, con sus cargos y funcionarios: el alcalde, los taniboros, los diplomáticos, los sifograntes[12] —a los que hemos de sumar a sacerdotes y obispos— quienes, como retribución de su desinterés, honestidad y buen servicio, reciben un tratamiento especial.

Entre el 'repertorio de objetos', esto es, las formas en que se objetiva la 'grandeza', se ubican el cuidado de sí asociado a la edificación subjetiva por medio de la literatura y la educación, así como el cultivo de jardines propios para regocijo de la mirada ajena. En ningún caso está bien visto el adorno excesivo, ni la preocupación vana en cuestiones vinculadas al deterioro espontáneo del cuerpo. Las muestras de modestia y el respeto adquieren mayor consideración que la mera belleza y apariencia física. Nada de lo que no seamos responsables será digno de admiración o prestigio.

En este cuadro, 'pequeño' es quien da muestras de avaricia, de soberbia y necedad. Pero además, sabemos a través de Hitlodeo —según narra Moro— que, "lo que los deja perplejos y, aún más, disgusta a los utopianos, es la manera idiota que tienen algunas personas de rendir pleitesía a un hombre rico" (2003, p. 123), solo por el hecho de ser rico. Escasa estima merecen aquellos que sucumben a la "necia conspiración para llamar deleitables a muchas cosas que nada tienen que ver con este término" (p. 128). Así, son dignos de lástima los que se preocupan por acumular bienes u objetos superfluos, por el mero gusto de acopiar. Pequeños son quienes privan a otros de un placer para disfrutarlo ellos y los que se dejan encandilar por 'placeres ilusorios' (vestimentas y demás adornos que creen vistosos). Ni hablar de quienes sienten fascinación por el brillo metálico o translúcido de las

12 La función de los sifograntes consiste en "ver que no haya nadie sentado por ahí sin hacer nada y lograr que cada cual se ocupe de su trabajo" (Moro, 2003, p. 105). Años más tarde, esta misma función la desempeñarían en las colonias, como la del Río de La Plata, los responsables de exigir a gauchos, negros o indios su 'papeleta de conchabo'. La no portación de este documento que certificaba ocupación en tareas laborales, significaba entonces acciones represivas y disciplinadoras. No obstante, a diferencia de lo que sucedía en nuestro continente, en Utopía, "a las personas no se las explota haciéndolas trabajar de la mañana a la noche como a caballos de tiro. Eso es simple esclavitud, y esto es lo que ocurre en la mayor parte del mundo con la clase trabajadora" (p. 105).

joyas y se preocupan por su autenticidad. Moro afirma: "entre los placeres estúpidos, además del juego por el dinero, una especie de imbecilidad de la que han oído hablar pero que nunca han practicado, la caza y la cetrería" (p. 130). El que se atormenta por atormentarse, en nombre de una virtud irreal agravia también a la propia naturaleza.

En *Utopía* la 'relación de grandeza' establece que grande es el piadoso, es quien entiende que "es un error privar a alguien de un placer para disfrutarlo uno, pero privarse uno mismo de un placer con el fin de lograr el bienestar de un tercero es un acto de humanidad por el que siempre se gana más de lo que se pierde" (p. 127). Grande es el que relacionándose con otro incapaz de entregarse a su fin natural, consigue orientarlo e instruirlo en su realización. Grande es el que cuida de otro sabiendo que esa entrega lo hará dichoso.

La 'fórmula de inversión' equivale a aquello a lo cual se renuncia para obtener el aprecio o estima del resto de los ciudadanos. En el caso de nuestra ciudad, se renuncia a acumular (no importa si bienes, dinero u objetos). Pero más relevante aún es la desestimación completa de la pasión por el dinero que solo trae ambición, avaricia, soberbia y sufrimientos. Se da prueba de ello cuando se es razonable, reflexivo y capaz de argumentar debidamente, con calma y elocuencia. La justificación inteligente da muestra de un compromiso con la naturaleza sensata del orden político social. Por otro lado, el dolor se convierte en prueba de la inmoralidad de un placer: "observan la norma de que los placeres menores no deben interferir con los placeres mayores, y que el placer no debe causar dolor, lo cual consideraban inevitable si el placer es inmoral" (p. 135). Por su parte, la 'figura armoniosa del orden natural', es proporcionada por la deliberación reflexiva sobre todos los asuntos comunes. Moro así lo expresa:

> En la esfera privada cumplir con lo que se promete, en la esfera de lo público, obedecer las leyes con respecto a la distribución de los bienes, los cuales constituyen la materia prima del placer; siempre y cuando tales leyes hayan sido hechas por un legislador sabio o aprobadas de común acuerdo por toda la población, sin haber sufrido presiones, violencia o engaño de ninguna clase. Dentro de estos límites reconocen como razonable considerar los propios intereses, así como un deber moral consultar también los de la comunidad. (2003, p. 127)

Las leyes en *Utopía* son pocas para que nadie pueda aducir desconocerlas, y para que su interpretación no quede en manos de una aristocracia de juristas

iluminados. Esta gramática política es la que lleva a Moro, hacia el final del libro segundo, a la siguiente afirmación:

> Es por esto que, cuando considero cualquier sistema social que prevalece hoy en el mundo moderno, no puedo, y Dios me guarde, verlo más que como una conspiración de los ricos para hacer prevalecer sus intereses, con el pretexto de estar en realidad organizando a la sociedad. Inventan todo tipo de ardides y argucias, primero para mantener a salvo sus ganancias mal habidas y después para explotar al pobre al comprar su trabajo al menor precio posible. Una vez que los ricos han decidido que estas maquinaciones sean oficialmente aceptadas por el conjunto de la comunidad (…) adquieren fuerza de ley. (p. 175)

Un sistema social sostenido sobre la base del dinero no puede más que alimentar pasiones nocivas que redundan en injusticia y malestar. Luego, una vez eliminado el dinero como motor de la dinámica social, "desaparecen el miedo y la tensión, la ansiedad y el exceso de trabajo, las noches en vela" (p. 175). Inclusive la misma pobreza, problema que siempre se creyó poder resolver mediante el dinero, una vez suprimido este, deja de existir. El viejo adagio popular "el dinero no hace a la felicidad", es axioma en esta ciudad. Más aún, el dinero simbolizado por el oro y la plata es el material del que están hechos desde los enseres domésticos más humildes hasta las cadenas y grilletes con que sujetan a los esclavos. De esta suerte, lo que en otras tierras es objeto de adoración y libertad se transforma aquí en signo de ignominia, desprecio y, en el mejor de los casos infantilidad (pues algunos niños los usan para sus juegos). Al juzgar las cosas por su valor de uso, para los utopianos tiene más valor el hierro que estos metales. Su atesoramiento solo se reserva para un uso táctico en ocasión de guerra.[13]

Son algunos de estos elementos los que motivaron, quizás, las palabras de Mumford:

> Cultivar la tierra, en lugar de simplemente arreglárselas con un empleo; tener alimento y bebida en lugar de ganar dinero; pensar, soñzar e inventar, en lugar de aumentar la

13 Las reflexiones en torno a la guerra, tanto como las referidas al lugar del saber, como técnica o experticia, en la política (desplegadas en el 'Libro 1') merecerían un tratamiento aparte especial.

> propia reputación; en suma, agarrar la realidad viviente y desdeñar las sombras […] esta es la sustancia del modo de vida utopiano". (2013, p. 86)

¿Pervive algo de esta sustancia en los modos de argumentación actual? O bien, ¿fueron todos o algunos de estos principios transfigurados o 'funcionalizados' por el capitalismo?

## La actualidad de lo anacrónico

> *La teoría se ve así remitida a lo atravesado, a lo opaco, a lo inaprensible, que como tal sin duda tiene en sí algo de anacrónico, pero que no se queda en lo anticuado, porque ha podido darle un chasco a la dinámica histórica.*
>
> Theodor W. Adorno (2001, p. 51)

La pregunta por lo actual que ahora nos ocupa es la pregunta por aquello que se continúa en el presente y sigue siendo, implícita o explícitamente, fuente de padecimiento y objeto de crítica. En el momento en que escribe Moro, el dinero aparecía como cifra de las formas generales más variadas de la injusticia. Hoy —y después de Marx— sabemos, sin embargo, que el dinero no es más que la expresión, una emblemática, de la equivalencia de trabajos humanos heterogéneos que, producida a espaldas de los hombres, replica una desposesión y una violencia originaria. En consecuencia, la creencia en que su abolición supondría el establecimiento de una 'república feliz', solo contribuiría a confundir el dinero con la base de la política y también, con la base de la economía, borrando con ello su autonomía y diferencia. En la actualidad, la propia reificación del dinero —no identificable ya en el brillo del oro—, con su creciente evanescencia, de moneda a papel, plástico, número o puro algoritmo, torna aún más ilegibles las relaciones sociales que le dan forma. No obstante, por más paradójico que pueda parecer, estas transfiguraciones podrían también propiciar un desplazamiento en la mirada crítica. Atacar al dinero como hace Moro y, luego, Proudhom —dice Friedrich Jameson— es una mala solución utópica:

> Estas ilusiones anticapitalistas son tan perniciosas como la propaganda aparejada de los economistas políticos en favor del sistema: y ambas posiciones existen sobre la base

> de que el dinero como hecho oculta y reprime la ley del valor de la que emerge. La obsesión con el dinero como causa y enfermedad por igual nos condena a permanecer dentro del sistema de mercado tal como es, dentro de la esfera de la circulación como el horizonte cerrado de nuestro saber, así como de nuestras preguntas y explicaciones científicas. (Jameson, 2013, p. 64)

Lo que sería preciso condenar, luego, serían las relaciones sociales de explotación, no reconocimiento e injusticia, que sostienen el sistema tal y como hoy lo conocemos. Si lo que venimos de señalar puede ser definido como límite de la crítica de Moro, otros principios, en cambio, pueden reclamar aún su utilidad. La tarea consistiría en salvar elementos que, presentes en la *cité* de Moro, no han sido aún funcionalizados por el capitalismo. Nos referimos, parafraseando a Boltanski y Chiapello (2010a), a aquellos valores prácticos que resisten la inaudita capacidad metabolizadora del capital —pues, recordemos que, para ambos autores, el capitalismo se caracteriza por la habilidad de integrar lo que lo amenaza, y por hacerlo de modo tal que redunda en el fortalecimiento de sus lógicas, antes que en su subversión o debilitamiento[14]—.

Bajo estas coordenadas, si la dimensión 'hedonista' presente en Moro, travestida en consumo, funciona en la actualidad como elemento de dominio, la crítica al egoísmo, la avaricia y la acumulación siguen contraponiendo alguna fuerza. En efecto, a diferencia de la marca hedonista de la cultura contemporánea, el principio de placer que prima en *Utopía* rechaza toda concepción individualista y toda connotación consumista. Como antes establecimos en el 'estado del pequeño', una acción orientada por el mero goce de acumular, o satisfacer 'necesidades ilusorias' es objeto de desprecio por parte de la comunidad utopiana. En el otro extremo se sitúa la 'piedad' que, distanciada del individualismo se aproxima a la producción de una acción común. Con reminiscencias humanistas y cristianas, 'grande' será —afirmamos con Moro— quien, preocupándose por otro y haciendo feliz a otro, realiza también su felicidad. Pero, ¿cómo hemos de leer esta alusión a la piedad? ¿Puede contener ella alguna potencialidad crítica que la torne vigente?

---

14 En este sentido Boltanski y Chiapello, ente otros, hacen hincapié en esta capacidad fagocitadora del capitalismo, en el hecho de que la crítica dirigida hacia él lejos de producir su resquebrajamiento conduce a una metamorfosis que lo dota de un renovado vigor. De tal suerte, el capitalismo contemporáneo se habría reconvertido sirviéndose de los principios de aquello que los autores identifican con la 'crítica artística' una vez emancipada de la 'crítica social' o 'radical'. (2010a, pp. 30 y ss.).

Una respuesta posible consistiría en inscribir aquel término en una constelación de conceptos: piedad, compasión, solidaridad, igualdad. Una de las autoras ya clásicas que reflexionó sobre estos tópicos es Hannah Arendt. Un pequeño rodeo por *Sobre la revolución* (2008) es reclamado por nuestro argumento. Arendt analiza allí la idea rousseauniana de compasión, la noción de piedad en *El gran inquisidor* de Dostoievski para desplegar su propio concepto de solidaridad.[15] Así, Rousseau, consideraba que mediante la compasión los hombres se comunican y refrendan el vínculo 'natural' que los une. Pasión y compasión, esto es, la apertura al padecimiento y la disposición a padecer con otros, mantiene a raya el egoísmo —vicio derivado de una depravación también 'natural'—. *El gran inquisidor* de Dostoievski, por su parte, es la obra que refleja —según Arendt— las motivaciones de la Revolución Francesa: la compasión muda de Jesús se une a la piedad locuaz del gran inquisidor; compasión y piedad se tornan interdependientes.

La fuerza de la primera está sujeta al impulso de la propia pasión, es incapaz de realizar generalizaciones y solo puede identificarse con un particular (se padece con 'un' otro). La piedad, en cambio, la suscita la atracción por los hombres débiles de los que depende la propia posición de poder, a ellos se los despersonaliza, des-individualiza, homogeneiza bajo la figura abstracta 'del pueblo' *toujour malhereuxe*. En medio de ambas se sitúa la marca de la divinidad de Jesús que, para Dostoievski, radica en, "su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad, esto es, sin necesidad de reunir a todos en una entidad tal como la humanidad sufrida" (Arendt, 2008, p. 141).

La pasión y la compasión carecen, en esta interpretación de Arendt, de elocuencia. Son mudas o, más específicamente, su lenguaje está compuesto de gestos y semblantes más que de palabras; y sin palabra, sin discurso, no hay disidencia, ni diferencia. De allí que, para Arendt, la compasión sea, desde el punto de vista político, tan irrelevante e intrascendente como el amor, pues ambos suprimen, al subordinar la palabra, la diferencia que constituye el espacio intramundano donde se inscriben los asuntos políticos humanos. Ambos tienden a la anulación de las mediaciones que supone el 'entre' que se constituye en la convivencia y exposición a la mirada y escucha de otros.

De esta manera, en nombre de la compasión, no se impulsa a la acción transformadora de las condiciones materiales de vida que podrían redundar en una

15 Remitimos aquí a un trabajo previo del que, a continuación, reproduciremos algunos párrafos significativos. *Véase* Cuesta, M. (2013).

mitigación del sufrimiento de los hombres. Si, eventualmente, algo de este orden ocurriera, no sería realizado, afirma Arendt, mediante "el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político", sino a través de prestar "su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia". (p. 115). En el mutismo, en la ausencia de palabra pública, la compasión se encuentra, para Arendt, con la violencia. Tanto la una como la otra frustran el discurso, obliteran el elemento co-originario que, junto a la acción, configuran la trama de la política.

Quizás la piedad, adelanta Arendt, no es otra cosa que la perversión de la compasión cuya contrafigura es la 'solidaridad'. Si la compasión, en cierto modo, es prerrogativa de una aristocracia, padecimiento de quienes no sufren por los desgraciados (*maleheureux*), de las clases altas por el pueblo bajo, que se reconoce —ideológicamente— en el *pathos* de esa distancia; la solidaridad, en cambio, afirma Arendt, promueve la emergencia de lazos comunitarios en la medida en que "fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente, una comunidad de intereses con los oprimidos y los explotados" (2008, p. 117). La solidaridad se separa de la compasión en otro aspecto: ella es capaz de realizar generalizaciones, de abarcar conceptualmente, luego, a una multitud. La solidaridad es un afecto transversal que alcanza tanto a los ricos y poderosos, como a los débiles y pobres.

Gracias a su discontinuidad con el sentimiento, la piedad puede tener éxito allí donde la compasión fracasa siempre: puede abarcar a la multitud y permitir que la solidaridad salga a la luz. Para Arendt, "en términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la piedad es un sentimiento" (2008, p. 118). Habría así una ambivalencia en la idea de piedad, ella puede suscitar la compasión o la solidaridad. Solo en el segundo caso podrá devenir 'interés' —dice Arendt—, promover la organización y conducir a la acción, mediada por la deliberación, esto es, por la palabra. Ahora bien, a diferencia de la compasión pero también del planteo inicial de Arendt sobre la piedad, en Moro la *piety* se sostiene en el fundamento de la 'igualdad'.

Esta referencia ineludible salva la crítica que, por un lado Arendt realiza a la piedad, y por otro lado, Diego Tatián dirige a la solidaridad: "solidaridad jamás produce igualdad; parte de la desigualdad, a la que considera natural, para no afectarla en ningún momento, para incrementarla y perpetuarla". (2012, p. 10). Unos párrafos antes, el filósofo cordobés, advierte sobre la función despolitizadora

que cumple esta noción en el capitalismo tecnomediático. La solidaridad, tal como la entiende Tatián, se aproxima a la compasión que cuestiona severamente Arendt en el sentido de que mantiene y perpetúa una desigualdad, no importa si 'natural' o socialmente producida. Si nuestra hipótesis es plausible, un pensamiento de la igualdad, como el que, creemos, constituye la piedra de toque de la piedad de Moro, puede resistir —como sugiere el filósofo cordobés— "el estropicio de la política y de la pregunta por la vida justa que lleva implícita la visión moral de los hechos colectivos" (Tatián, 2012, p. 10).

La igualdad, en tanto impronta ontológica que alcanza a todas las criaturas al nivel de la existencia y que antecede al juego sobre la cual podrá instituirse (o no) el reconocimiento de la singularidad de cada cual, supone en sí misma —como escribimos con María Stegmayer al comentar a Tatián— una distancia radical respecto del conocido adagio que reza: "los seres humanos son iguales por naturaleza" (Cuesta y Stegmayer, 2013). Lejos de esta aseveración que promovió encendidos debates en la filosofía antigua y moderna, Tatián afirma que, "los seres son iguales en existencia", y "la naturaleza es una y la misma para todos" (2012, p. 7).

Visto desde esta perspectiva, la piedad moreana como afecto fundado en un principio de igualdad podrá conducir a la solidaridad concebida en términos de acto político, más allá de toda alusión ética, jurídica y moral.[16] Esta idea moreana de una 'piedad igualitaria' puede aún reclamar sus derechos y erigirse en el lugar desde el cual es legítimo realizar la crítica a las injusticias que habitan las formas actuales de 'gobierno gestionario' —para decirlo con un término de Luc Boltanski (2012c)—. En una forma de dominación, en la cual política y crítica social asumen un realismo que torna duradera la desigualdad e inútil la voluntad de cambio social, la apelación a una sensibilidad utópica, aun contra todo inmanentismo pragmatista, revela ser imprescindible.

16 A este propósito, en un artículo muy reciente Jürgen Habermas afirma: "Con un esfuerzo conceptual, es posible absolver a los llamados a la solidaridad de las acusaciones de estrechez moral o de simple catálogo de buenas intenciones que los 'realistas' acostumbran formular; así, es posible demostrar, además, que la solidaridad es un acto político y no una simple forma de altruismo moral" (Habermas, 2015, p. 6).

## Referencias


Adorno, T. W. (2001). *Mínima Moralia*, Madrid: Taurus.

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994). Odiseo, mito e Ilustración. En *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (pp. 97-128). Madrid: Trotta.

Arendt, H. (2012). Capítulo I. En *La condición humana* (pp. 21-36). España: Editorial Paidos.

Arendt, H. (2008). *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza.

Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.

Boltanski, L. (2012a). Sociología y crítica social. En *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP* (pp. 41-63). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Boltanski, L. (2012b). La justificación del capitalismo contemporáneo. En *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP* (pp. 15-39). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Boltanski, L. (2012c). Las nuevas formas de dominación. En *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP*, (pp. 67-68). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Boltanski, L. y Chiapello, É. (2010a). Introducción general: Del espíritu del capitalismo y del papel de la crítica. En *El nuevo espíritu del capitalismo* (pp. 33-93). Madrid: Akal.

Boltanski, L. y Chiapello, É. (2010b). La formación de la ciudad por proyectos. En *El nuevo espíritu del capitalismo* (pp. 153-237). Madrid: Akal.

Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

Cuesta, M. (2013). La dimensión política de las pasiones. Apropósito de *Sobre la Revolución* de Hannah Arendt, En *X Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Cuesta, M. y Stegmayer, M. (2013, enero-junio). Comentario bibliográfico sobre Lo impropio, el último libro de Diego Tatián, En *Revista Estudios*, 29, 239-242.

Durkheim, E. (2003). *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Grupo Editor Montressor.

Habermas, J. (2015, septiembre-octubre). La solidaridad: una salida a la crisis de Europa. En *Review. Revista de Libros*, 4, 4-5.

Jameson, F. (2013). El juego de las categorías. En *Representar El capital. Una lectura del Tomo 1* (pp. 23-64). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Johas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Marx, K. (2000). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Siglo Veintidós.

Moro, T. (2003). *Utopía*. Buenos Aires: Página/12 y Losada.
Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. España: Pepitas de calabaza.
Nicolini, M. (2003). Traducción. En Moro, T., *Utopía* (pp. 39-190). Buenos Aires: Página/12 y Losada.
Offe, C. (2006). *Autorretrato a distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*. Buenos Aires: Katz.
Piglia, R. (2015). Modos de narrar. En *La forma inicial. Conversaciones en Princeton* (pp. 43-53). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
Rancière, J. (1990). *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires: Nueva visión.
Ricoeur, P. (1997). Conferencia Introductoria. En *Ideología y utopía* (pp. 45-61). Barcelona: Gedisa.
Saer, J.J. (1983). *El entenado*. México: Folios.
Schutz, A. (2012). El forastero. Ensayo de psicología social. En *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu.
Simmel, G. (2015). Digresión sobre el extranjero. En *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 653-673). México: FCE.
Tatián, D. (2012). *Lo impropio*, Buenos Aires: Excursiones.
Thomas, W. (2005). “La definición de la situación”. *Revista CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)*, (10), 27-32.
Tronti, M. (2009). Utopia e profezia nella politica di oggi. En *Non si può accettare a cura di Pasquale Serra* (pp. 211-217). Roma: Ediesse.

# 2 La *Utopía* de Moro como crítica del profetismo intelectualista

## More's *Utopia* as a Critique of Intellectualist Prophetism

José Luis Galimidi

---

**Resumen**

Los estudiosos no dudan en asignar a *Utopía* de Tomás Moro un lugar eminente entre los títulos canónicos de la historia del pensamiento político. Esto es así en virtud de la lucidez con la que el texto encara y desarrolla los problemas de fundamentación del orden común, ya de manera frontal y detenida, ya en forma oblicua y entrelineada. ¿Cuán utópico/idealista es el libro de Tomás Moro, *Utopía*?; ¿cuán modernizador es el impulso que el autor intenta imprimir con su intervención filosófica? Con sus lógicas diferencias, de un lado se encuentra el grupo de intérpretes que ven a Moro como un reformador erasmiano, orientado por los valores de un cristianismo primitivo; y esto, sin ningún forzamiento conceptual, es razón suficiente para que algunos adviertan en él claros indicios de un idealismo socialista, racionalista y modernizador. Con una perspectiva muy distinta, se encuentran los que lo entienden como un conservador, moderadamente escéptico, emisor de un pensamiento lúcido y crítico, pero de carácter decididamente 'realista' a la hora de recomendar líneas de acción política. En este cuadro de situación, mi trabajo, afín en términos generales a la visión del segundo grupo, propone la siguiente hipótesis de lectura: en tanto pensador eminente de Occidente, Moro tiene pleno derecho a que se le reconozca una capacidad especial para percibir y resemantizar las principales líneas de fuerza que atraviesan la consciencia ético-política de su época. Se concibe *Utopía*, en suma, como texto humanista pero antiutópico, cristiano pero antimesiánico. Una expresión temprana de asistencia al *katejón* schmittiano.

**Palabras clave**: crítica, modernidad, profetismo, teología, utopía.

**Abstract**

Scholars do not hesitate in giving Thomas More's *Utopia* an eminent place among the canonical titles of political thinking history. This is so by virtue of the lucidity with which the text faces and elaborates the foundation problems of common order, now frontally and thoroughly, now obliquely and between the lines. How utopian/idealist is Thomas More's book, *Utopia*? How modernizing is the impetus the author attempts to lend with his philosophical intervention? With expected internal differences, there is a first group of interpreters who consider More as an Erasmian reformer, oriented by the principles of a primitive Christianity; and this, with no conceptual artifice, is sufficient reason for some to notice clear signs of a socialist, rationalist, modernizing idealism. From a very different perspective, a second group regards him as a conservative, moderately skeptic and spokesperson of a critical and lucid thought, but decidedly 'realistic' when it comes to recommending political action lines. In this framework, I propose in my work, generally related with the viewpoint of the second group, the following hypothesis: as an eminent thinker in the West, More is fully entitled to be acknowledged for his special ability to perceive and resemantize the main force lines going through the ethical political conscience of his time. *Utopia*, in short, is conceived as a humanist but anti-utopian text, Christian but anti-messianic. An early assistance expression to Schmitt's *katechon*.

**Keywords**: critique, modernity, prophetism, theology, utopia.



## Perfil del autor / Authors' profile

**José Luis Galimidi**
Profesor Adjunto, Departamento de Humanidades, Universidad de San Andrés, Argentina. Doctor en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: galimidi@udesa.edu.ar

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Galimidi, J. L. (2016). La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 27-54). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Galimidi, José Luis. "La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Galimidi, José Luis. "La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 27-54. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

Los estudiosos no dudan en asignar a *Utopía* de Tomás Moro un lugar eminente entre los títulos canónicos de la historia del pensamiento político. Esto es así en virtud de la lucidez con la que el texto encara y desarrolla los problemas de fundamentación del orden común, ya de manera frontal y detenida, ya en forma oblicua y entrelineada. Es cierto que su forma de presentación no es la del tratado expositivo, dado que el libro, en su edición original, incluye diálogos, cartas, poemas, ilustraciones y hasta la traducción de un alfabeto.[1] Y también sucede que en sus páginas conviven personas, geografías y situaciones de pública existencia real, junto con otras ostensiblemente ficticias, pero de un protagonismo equivalente y aún más relevante que aquéllas. Como es el caso con muchos textos célebres (*La República*, de Platón, o *Hierón*, de Jenofonte, por citar ejemplos ilustres), el hecho de que uno de los protagonistas de *Utopía* guarde una relación de proximidad con el autor (por homonimia, o por profesión, formación académica, creencia religiosa, etc.), no autoriza, sin más, a adjudicarle la función de portar con plenitud y exclusividad su voz y su persona. Por el contrario, la forma dialógica y ficcional propone al lector cuidadoso por lo menos dos tareas: la de reconstruir la postura ético-política que el autor está generando o nutriendo con su intervención de escritura, y la de indagar acerca de la relación que puede existir entre la forma literaria en que se presenta el texto y su contenido, la cosa misma que se está tematizando.

En cuanto a sus contenidos, *Utopía* se refiere con intensidad a, por lo menos, las siguientes cuestiones: la constitución de una sociedad política óptima; la deuda ontológica que las prácticas efectivas de dominio y de convivencia mantienen respecto de los ideales que las animan; la responsabilidad del filósofo para con

---

1 *Utopía*, de Tomás Moro, apareció publicada por primera vez, escrita en latín, por la casa de Thierry Martens de Lovaina, en 1516. Agotado rápidamente, le siguieron tres ediciones más (París, 1517, casa de Gilles de Gourmont, y Basilea, marzo y noviembre de 1518, ambas, por la casa de Juan Froben). Los estudiosos coinciden en afirmar que, después de otorgar su último acuerdo a la segunda edición de Basilea, el autor dejó que el librito corriera su propia suerte y se entregó de lleno a los asuntos de su nuevo empleo, en el servicio personal de Enrique VIII de Inglaterra. La edición de Lovaina presenta este orden: "Carta de Erasmo, por el poeta (ficticio) Anemolio"; "Alfabeto de la lengua utopiense y poema en el mismo idioma, traducido al latín"; "Carta de Pedro Giles a Jerónimo de Busleyden"; "Carta de Tomás Moro a Pedro Giles" indicada como "Prefacio"; "Libro I de Utopía"; "Libro II de Utopía"; "Carta de Busleyden a Moro"; "Poema de Gerardo Geldenhouer sobre Utopía"; "Poema de Cornelio Schrijver al lector"; y "Colofón de la casa Froben".

la comunidad y con sus dirigentes; la relación de sinergia y cooperación o, por el contrario, de antagonismo y exclusión, que puede existir entre la indagación puramente racional y la revelación como fuente última de validez práctica/institucional; y la función de la personalidad excepcional (iluminada, visionaria o profética) en la empresa colectiva de intelección de los problemas fundamentales. Los especialistas de la academia, en consecuencia, se han agrupado según la manera de responder preguntas tales como:

- ¿Cómo evalúa Moro/autor[2] las cualidades de la sociedad supuestamente óptima que presenta y encomia su personaje Rafael?
- ¿Cómo cree Moro que debería incidir la construcción racional-imaginativa sobre la configuración práctica efectiva? En el mismo sentido, ¿qué grado de conformidad, adaptación o ruptura le corresponde observar a un filósofo frente a las esperables imperfecciones del orden social y político que habita como ciudadano y al que, eventualmente, sirve como funcionario?
- ¿Cuán sustantivamente cristianas son las posturas de Moro respecto de tales cuestiones? ¿Y las de su personaje Rafael?

Por decirlo en términos más amplios: ¿cuán utópico/idealista es el libro de Tomás Moro, llamado *Utopía*?; ¿cuán reformador es el impulso que el autor intenta imprimir con su intervención filosófica?

Con sus lógicas diferencias, de un lado está el grupo de intérpretes que ven a Moro como un reformador erasmiano, orientado por los valores de un cristianismo primitivo; y esto, sin ningún forzamiento conceptual, es razón suficiente para que algunos vayan más allá y adviertan en él claros indicios de un idealismo socialista, racionalista y modernizador (Kautsky, 1927; Hexter, 1952; Skinner, 1987; Kenyon, 1989; Olin, 1989). Desde una perspectiva muy diferente, se encuentran los que lo entienden como un conservador, moderadamente escéptico, emisor de un pensamiento lúcido y crítico, pero de carácter decididamente 'realista' a la hora de recomendar líneas de acción política (Bevington, 1968; Brann, 1972; Sylvester, 1977; Gueguen 1978; Engeman, 1982; Logan,

2 Una convención bastante admitida, que aquí seguiremos, consiste en referirse al autor de *Utopía* como Moro, y al personaje del libro como Morus. La razón de esta distinción convencional, entendemos, consiste en que Morus aparece en el texto dialogando con un personaje de ficción, y aceptando como reales sus igualmente ficticios relatos sobre sociedades y tierras desconocidas en Europa. Morus, por así decir, se contamina de ficcionalidad al aparecer en el mismo universo de Rafael.

1983; Nendza, 1984; Wooton, 1998; Piaia, 2007; Saage, 2009). Estos últimos, obviamente, asumen la tarea de dar cuenta, en algún sentido, de las razones, históricas o teóricas, que llevan a Moro a proponer una ficción ética con la que no termina de acordar.[3]

En este cuadro de situación, el presente ensayo, afín en términos generales a la visión del segundo grupo, propone la siguiente hipótesis de lectura: en tanto pensador eminente de Occidente, Moro tiene pleno derecho a que se le reconozca una capacidad especial para percibir y resemantizar las principales líneas de fuerza que atraviesan la conciencia ético-política de su época. Junto con la recuperación activa de los fundamentos del espíritu clásico y del cristianismo primitivo —gesto que es propio del humanismo renacentista—, no sería sorprendente que Moro estuviera, de un lado, iniciando un diálogo —que entiendo es polémico— con algunos aspectos despojadamente pragmáticos, como los que asoman en ciertos momentos de *El príncipe* maquiaveliano, y que habrían de ser plenamente desarrollados después por la doctrina hobbesiana, a la vez que atajando, del otro, el ímpetu rupturista y heterodoxo que está contribuyendo a desatar lo que será el desafío reformador luterano. Por razones de prudencia, las cuales Strauss (1952) aconseja considerar como de suma responsabilidad, Moro se expresa risueñamente con ambigüedades, ironías y hasta contradicciones, buscando entre líneas a su lector empático. Con este propósito, vuelve a diseñar, como lo hiciera Platón, una ciudad ideal, a fin de mostrar las *in*conveniencias de abrigar la esperanza de su realización. La república perfecta también se puede escribir como forma sofisticada de argumentación 'en contra' del intelectualismo radical y de la consecuente tiranía del (supuestamente) sabio. Y animado por la conciencia de temporalidad lineal e irreversible que el acontecimiento salvífico de Jerusalén imprimió al devenir histórico, Moro (con tardía razón política elevado a santo de la Iglesia Católica) dobla la apuesta, e inventa un sedicente filósofo que a la vez se presenta como profeta. Pero esto último, correlativamente, lo hace para mostrar que antes de la segunda y definitiva venida de Cristo, toda pretensión meramente humana de santidad refundadora no es más que la máscara de una soberbia disolvente, pasión nefasta

3 Para un ordenamiento conceptual de la diferentes maneras de interpretar *Utopía* que, precisamente por ser conceptual, vale incluso para los trabajos que se publicaron 'después de dicho esquema', *cf*. Logan (1983), así como Yoran (2005).

que la isla imaginada dice haber eliminado de raíz. *Utopía*, en suma, como texto humanista y sin embargo antiutópico, cristiano y no obstante, antimesiánico.[4]

Mi exposición se estructura en cuatro momentos. Comienzo con un breve paneo sobre las diferentes significaciones que el lenguaje político no necesariamente especializado atribuye a lo utópico, para luego detenerme en los argumentos de dos filósofos clásicos del siglo XX: Leo Strauss y Eric Voegelin, quienes tematizaron la cuestión con una mirada críticamente conservadora. Luego propongo una dirección de lectura del texto *Utopía* con la que Moro estaría tentando al lector e inducirlo a simpatizar con la personalidad de Rafael y el régimen insular; y, finalmente, ofrezco —como conclusión especulativa— un recorrido alternativo, menos explícito que el anterior, pero más en línea con los antecedentes platonianos y agustinianos que el propio Moro reconoce, y que lo llevan a desaprobar los programas de reforma radical.

## Valoraciones de lo utópico

En el lenguaje político la mención de lo utópico evoca una variedad de significaciones que, afines en su núcleo conceptual, difieren y se enfrentan en cuanto a su actitud evaluativa. De un lado, la recepción favorable lo concibe como una situación armónica y sumamente benéfica. Contenida potencialmente en las capacidades del presente, la actualización de alguna dimensión de la utopía, como manifestación social, cultural, económica o política, aparece como lo más deseable, aunque con una probabilidad de ocurrencia remota. La simpatía por lo utópico, precisamente, es correlativa de una incomodidad profunda con la carencia de visión y, por tanto, de voluntad en la mayoría de los agentes relevantes del pasado y del presente. En defensa de sus posiciones de privilegio, las minorías poderosas escatiman desde siempre el acceso efectivo de la población en general a un espacio de plenitud física y espiritual, pero también, y especialmente, pugnan por presentar como propia de la naturaleza de las cosas una condición general de pobreza y disociación. Esta

4 Desde la perspectiva de un católico conservador como Carl Schmitt, no sería correcto el giro adversativo 'cristiano pero antimesiánico'. Según la concepción escatológica del *Jurist*, el aporte del cristianismo secularizado consiste, precisamente, en desactivar la pretendida legitimidad del desafío revolucionario que se reivindica portador de un mensaje salvífico. Para un estudio sobre la postura antiutópica de Schmitt, *cf.* Balakrishnan (2000, pp. 221- 225).

condición, dice la crítica utopista, podría ser decisivamente modificada para bien si fuera considerada por la voluntad de una inteligencia generosa. Una variante moderada de la valoración positiva del ideario utópico consiste en reivindicar su virtud heurística y motivadora. En este sentido, la imagen de la utopía es poderosa porque expande el horizonte y funciona como ideal regulativo. Lo actual, así, se enriquece con la mera toma de conciencia de la distancia radical que lo separa de lo óptimo.

Frente a lo anterior, existe el uso del adjetivo 'utópico' con un sentido peyorativo, recíprocamente acusatorio. Autodefinida como 'realista responsable', la actitud intelectual y práctica que niega los supuestos beneficios de la bandería utopista alega que la realidad efectiva de las cosas del poder es compleja y sumamente reacia a dejarse modelar y modificar por esquemas abstractos. Ignorar su densidad opaca para enfrentarla con ilusiones resulta, cuanto menos, distractivo y dispendioso. Y, además, puede derivar hacia alucinaciones con efectos perversos, ya que no es inhabitual que, en nombre de la utopía, se estimule el fervor inocente de adherentes que ponen sus esperanzas y energías (y, a menudo, sus propias vidas) al servicio de una meta que, en verdad, no solo es incompatible con la presente correlación de fuerzas y relatos, sino con la condición misma de la sociabilidad de los hombres.[5]

La cuestión de los 'medios', se ve entonces, resulta central para la comprensión de la polémica en torno de lo utópico. La valoración positiva del complejo de ideas utopistas se afirma sobre una sensación de certeza casi absoluta en cuanto a la calidad superior de lo afirmado, y entonces, privilegiando el *qué*, se tiende a dedicar menos cuidado argumentativo a los *cómo*. Esta operación retórica (que en el fondo es existencial) se desdobla en dos momentos. En cuanto al combate —más discursivo que fáctico— con el presente, atribuye suma importancia al poder de la voluntad y, espejado, minimiza la apreciación de los costos que puedan tener que afrontar los agentes comprometidos o siquiera involucrados con la empresa. Y el mismo espíritu totalizante se expresa también en la arquitectura de lo idealmente óptimo. La condición utópica es una dinámica de plenitud, un estado superior de equilibrio tan valioso que hace de su esquema de preferencias un texto constitucional que solo corresponde escribir en roca. En la utopía el precio que se paga

---

5 A modo de ilustración, con el fin de mostrar dos maneras divergentes de considerar el valor de lo utópico como insumo ideológico en un contexto históricamente concreto de acción política, véase Buber (1955), y Vezzetti (2009).

por la pertenencia individual y por la subsistencia colectiva es mínimo y nadie lo vive (nadie debería vivirlo) como tal. En tal situación, en la que los mejores principios se objetivan sin residuo ni fricción en prácticas e instituciones óptimas y autosuficientes, el cambio es inconcebible. No se puede mejorar lo perfecto, y si llegara a ocurrir alguna modificación sustantiva, ello sería indicio de que la situación 'no' era el ideal realizado que pretendía ser.

Correlativamente, la crítica de lo utópico también se abre en dos frentes. Por una parte, con un espíritu moderadamente escéptico, se pone en cuestión la sola posibilidad de que las sociedades lleguen a alcanzar alguna vez una formulación definitivamente óptima con el propósito de ordenar productivamente la diversidad siempre renovable de intereses, energías, derechos y opciones de vida. En términos generales, el sueño de cualquier utopista, más allá de los contenidos concretos de su proyecto, es la pesadilla de todo liberal. Pero, además de combatir la conveniencia de un orden que, por presentarse como inmejorable, se puede permitir el ejercicio del poder común como una tiranía de la sabiduría, conservadores y reformistas coinciden en recelar del utopismo activo que, con una lógica equivalente, está dispuesto a santificar cualquier tipo de acción que parezca conducir al Estado ideal. El cargo, en este caso, es que la utopía, paradójicamente devenida ideología, termina por justificar un pragmatismo feroz, acríticamente enamorado de los medios.

## La desconfianza de dos clásicos modernos

La condición de lejanía remota es una nota esencial en la idea utópica, y se vincula con naturalidad con la trascendencia que la tradición occidental reconoce en las matrices de pensamiento del idealismo platónico, de un lado, y de la escatología judeo-cristiana, del otro. Por esta razón, es esperable que dos filósofos críticos de la modernidad, con interés específico en la productividad conceptual del entramado teológico-político como Leo Strauss y Eric Voegelin, ofrezcan, cada uno desde su perspectiva, una mirada desconfiada acerca del sentimiento utopista. Viene a cuento que repasemos, esquemáticamente, algunos de sus respectivos argumentos.

### *Strauss*

Es bien sabido que Leo Strauss, filósofo judío, nacido y formado en Alemania, y emigrado al mundo anglosajón (Inglaterra primero, Estados Unidos después), en

ocasión del ascenso del nacionalsocialismo, considera que toda su reflexión está orientada en torno al dilema que la dimensión teológica le plantea a la filosofía política (Strauss, 1997, p. 1). Strauss trabajó sobre los clásicos del pensamiento político occidental, pero no escribió nada específicamente centrado sobre la *Utopía* de Tomás Moro. Sin embargo, en algunos episodios centrales de su producción, recurre a la mención de lo utópico como si el concepto fuera integrante legítimo de la constelación de ideas nodales del acervo espiritual de Occidente y, en ese sentido, relativamente independiente del libro en particular que acuñó el término en cuestión. En "Sobre La República de Platón" (Strauss, 2006, p. 94), precisamente, Strauss caracteriza la utopía como la afirmación de la responsabilidad infinita del hombre respecto de la calidad moral de los paisajes que habita, lo cual conlleva la creencia de que todo mal, en última instancia, es un producto voluntario, y que, por tal razón, podría llegar a cesar para siempre. Es una pasión elevada, y el Sócrates de Platón la impulsa con maestría al dialogar con sus discípulos preferidos. Dado que la filosofía política genuina es un desafío a las pautas ancestrales de autoridad que acepta la ciudad en forma de mera *doxa*, resulta muy adecuado entusiasmar el alma del joven aspirante a pensador mediante la noble indignación. Sin embargo, leyendo cuidadosamente a Platón, Strauss advierte que es necesario reparar en la diferencia que existe entre un mero recurso retórico y propedéutico, y una tesis sustantiva y madura sobre las condiciones óptimas para una buena vida. En este sentido, Strauss considera que *La República* se propone como cura para 'disuadir' y no para 'propiciar' las esperanzas de una vida óptima por vía de la realización del ideal. En fin, el Platón de Strauss es un crítico formidable del idealismo político.

El algoritmo que propone Strauss se puede ordenar de la siguiente manera. Como punto de partida, Platón ofrece la opinión de un sentido común decente pero no demasiado reflexivo, en boca de Polemarco (*La República*, Libro I). Como principio que ordena la pluralidad de intereses que contiene una polis, dice el hijo del dueño de casa donde se desarrolla el diálogo, la justicia es una especie de comunismo no universal. Lo justo consistiría en buscar el bien de los amigos y de lo que es común, en mantener una serena indiferencia para con los ajenos y, llegado el caso, en administrar daños adecuados a los enemigos. La aparición de Trasímaco, en un primer momento, refuerza la razonabilidad de esta postura. Ante la observación capciosa de Sócrates según la cual resulta difícil asociar lo que es bueno con el daño deliberado hacia otras personas, sugiriendo que no es filosóficamente conveniente reducir la concepción de la ciencia política a un

arte maquillado de la guerra, el adversario sofista se ofusca y advierte —sensatamente, según Strauss— que en el mundo real toda ciudad, aún la más justa, tiene enemigos potenciales, y que, por tanto, criticar el derecho político de persistir en el ser equivale a aniquilar la idea misma de república en general. Sin embargo, Platón muestra que el aparentemente sano sentido común, si no está nutrido por la emoción adecuada (en este caso, la pasión por lo sumamente bueno y verdadero), puede derivar hacia una postura extrema y nociva, que Strauss caracteriza como la 'tesis de la ciudad', un positivismo legal abstracto, que se invalida a sí mismo. Trasímaco, insensible a la erótica que impulsa el ascenso dialéctico hacia la idea de Bien, argumenta que, en todas partes se acepta que lo justo consiste en obedecer al gobernante establecido y a sus leyes. Y que esto es una muestra de prudencia, ya que la estabilidad de un régimen se apoya en la coincidencia del poderío real y de los instrumentos de mando. Pero esto equivale a poner la voluntad del poderoso, cualquiera sea su calidad espiritual, como fuente última de justicia. Dado que la prudencia, señala Strauss, se ejerce solo en primera persona, y para exclusivo provecho de los propios, el planteo de Trasímaco, cuando se analizan sus consecuencias conceptuales, lleva a que solo pueden tener sentido dos planes generales de vida. El de los pocos que tienen carácter y aspiran a imponer tiránicamente su voluntad sobre todos los demás, y el de los muchos que no lo tienen, y entonces se resignan a presenciar el combate interminable entre los primeros. Ninguno de estos programas, concluye Strauss, puede resultar convincente para las exigencias de Sócrates.

La antítesis que ofrece *La República* para el positivismo legal es la entrega al bien común. Y dicha entrega, que supera en nobleza e intensidad a la mera disposición prudencial, solo tiene sentido si, por encima del establecimiento de una ley —lo cual siempre termina siendo algo abstracto que no hace genuina justicia a cada situación concreta—, prima el criterio de un hombre sabio, quien puede determinar lo que en cada caso es necesario. Pero el Platón de Strauss sugiere entre líneas que también este escenario es de realización imposible: la plenificación de una ciudad perfectamente buena supone la coincidencia del poder y de la sabiduría en la persona única del rey filósofo. Sin embargo, por naturaleza, el filósofo desprecia el ejercicio cotidiano del gobierno, porque considera que lo único necesario para su vida óptima es el amor inclaudicable por el conocimiento. El filósofo tiene en poco los asuntos meramente humanos, y su práctica de la justicia se limita a abstenerse de causar daño a sus conciudadanos; nunca entraría voluntariamente en competencia con quienes se afanan en conseguir aquello que,

en sí mismo, le parece muy bajo. La ciudad vive en las sombras de la caverna, que incluyen la ilusión de las bondades de lo que se consigue al triunfar en la puja política y excluyen toda posibilidad de consagrarse sin peligro de muerte al cultivo del conocimiento de lo eterno. Los habitantes de la caverna viven bajo la luz engañosa de opiniones inventadas, convencionales, o sancionadas por decreto prepotente. Fundamentan lo más íntimo y elevado de su ser en la *doxa*, que es la aceptación tranquilizadora del no saber. Y como aún la mejor de las ciudades efectivamente existentes se funda, en última instancia, en un cuerpo de mentiras nobles y de opiniones inciertas, resulta que también los mejores ciudadanos de las mejores ciudades tienen el deber cívico de oponer su amor patriótico y su lealtad al crecimiento político de la figura del filósofo, quien, por naturaleza, ama el ascenso erótico hacia el conocimiento más puro, en un movimiento que disuelve la aparente solidez de la opinión. La ciudad perfectamente buena, lee Strauss en Platón, es un imposible conceptual, porque la estructura esencial de toda ciudad actual, determinada a su vez por las radicales limitaciones de la gran mayoría de los hombres, impide el proceso por el que aquélla podría llegar a acaecer (2006, pp. 180-184).

La refutación platónica del idealismo, sin embargo, no implica una cesura absoluta entre el filósofo y la ciudad. Es verdad que, de un lado, está la que sería una justicia 'pura', amable por sí misma, la cual es accesible solo al filósofo, y que consiste en el desarrollo pleno y armónico de las partes superiores del alma, combinando razón, valor y templanza. Pero esta armonía superior es solo placentera de una manera intrínseca y, vista desde la perspectiva de la totalidad, imperfecta. Por eso, del otro lado, también existe otra forma de justicia, inferior en cuanto a nobleza íntima pero amable por sus consecuencias, y más afín a la del ciudadano leal, y es la justicia que practica el sabio que se involucra, con prudencia, en los asuntos de la ciudad. Con estas dos formas de la justicia se corresponden dos maneras de conversar filosóficamente. Una es la que se da entre las pocas almas equipadas con inteligencia y carácter, y la otra es la que interactúa con los poderes y los hábitos efectivos de la ciudad. De este modo, el asunto último de *La República* ya no es, según Strauss, la indagación del mejor régimen posible, sino más bien la pregunta por la naturaleza, ontológicamente carente, de lo político. Comprender que, por naturaleza, es imposible construir una ciudad que satisfaga plenamente las

exigencias más elevadas del hombre es, paradójicamente, condición de posibilidad para una vida plenamente filosófica (Strauss, 2006, p. 200).[6]

## *Voegelin*

Eric Voegelin, como Strauss, nacido y formado en el mundo germánico y emigrado a América en ocasión de la *Anschluss* de Austria, es otro autor clásico del siglo veinte que recela del recorrido del pensamiento político moderno. Con su atención centrada en la problemática relación que existe entre los complejos culturales y la trascendencia, él también es crítico de la productividad ético-política de lo utópico, pero, a diferencia de Strauss, trabaja directamente sobre el texto de Tomás Moro (Voegelin, 2000). Veamos un esquema del argumento en el que Voegelin presenta la escritura del libro *Utopía* como un augurio epocal, anticipatorio de la pneumopatología[7] que, según él, habría de amenazar la vida espiritual de Occidente.

Para Voegelin, el platonismo clásico y el cristianismo primitivo comparten la suprema virtud de constituirse en visiones genuinas, porque ponen todo su vigor en orientar el alma de los hombres hacia el *realissimum summum bonum*. Con sus específicas vías de acercamiento a la 'eterna presencia de la fuente' —e.g. la reflexión dialéctica y la elaboración conceptual de la gracia revelada, respectivamente— ambas corrientes confluyeron en generar un orden público que presentaba una conjunción armoniosa de lo espiritual y lo temporal: la *Christianitas* y el cuerpo místico. La filosofía, en este contexto de socialidad tradicional premoderna, asume

---

6 En su estudio sobre el pensamiento de Strauss, Thomas Pangle advierte que es un severo error de apreciación interpretar, como lo hacen algunas corrientes ultramodernas, que Strauss estaría proponiendo una especie de síntesis entre idealismo platónico y voluntarismo nietzscheano, para apoyar la acción de un intelectual de élite que se asocie con grupos dominantes conservadores y ejerza un 'poder detrás del trono'. Dado que, según Strauss, la filosofía de Platón es una advertencia 'en contra' de la colaboración estrecha entre el filósofo y el político y, más en general, en contra de la ambición política como programa de buena vida, mal puede adjudicarse al profesor de Chicago la intención de fundamentar con sus interpretaciones una intervención que propicie la realización, por vía del dominio ideológico, del reinado de los filósofos (Pangle, 2006, p. 46). En la misma dirección de la lectura de Pangle, viendo en la interpretación straussiana de Platón una firme oposición a toda forma de despotismo ideológico, *cf*. Smith, (2006, pp. 87-107). Para una lectura contraria, la cual ve en Strauss a un decisionista que ejerce la filosofía como un modo eminente de actualizar la voluntad de poder, *cf.* Lampert (1996).

7 Para un estudio actualizado de la crítica de Voegelin a la modernidad y, en particular, sobre el asunto de la enfermedad del alma, pneumopatología", *cf*. Opitz (2009).

la responsabilidad superior de vigorizar la dimensión intelectual del espíritu. Pero la declinación de la institucionalidad tradicional europea, para Voegelin, significa un empobrecimiento de la vida colectiva, porque la experiencia espiritual se volvió una cuestión privada y la república secular, en consecuencia, pasó a detentar el monopolio de la representación pública. El Estado agotó las posibilidades de vida realmente humana (fuera de él solo era la guerra brutal de todos contra todos que habría de teorizar Hobbes), y por tanto, la tradicional actitud cristiana de relativo desapego respecto del espacio mundano se trocó en absolutismo nacional: "*Right or Wrong, my Country*", rezaba el nuevo adagio del que se lamenta Voegelin. Pero la clausura del horizonte, por acción del triunfo hegemónico de lo terrenal, resulta intolerable para la vocación de absoluto que conservan las almas más inquietas. Precisamente en este contexto, en el que ya no hay síntesis sino dilema excluyente entre la indagación racional de lo natural y la vivencia religiosa de lo sobrenatural, interviene el texto de Moro, como expresión de la "descomposición de la escatología cristiana". En lugar de la ya imposible, por deslegitimada, orientación del orden positivo de la vida en común hacia lo divino, el cristiano que antes buscaba la beatitud extática ahora dedica sus energías morales e intelectuales a la crítica de la realidad histórica (Moro, 1965, Libro I), y a una teleología de la felicidad intramundana (Libro II).

Tomás Moro ejerce esta operación de resistencia pasiva frente al proceso de secularización, según Voegelin, valiéndose de dos figuras de su *Utopía*. Por una parte, la del 'intelectual secular', el ciudadano de una calidad ética elevada, que pone el poderío de su mente filosófica al servicio de la prudencia política del príncipe, con el propósito de evitar el avance de la lógica descarnada del *power politics*. En esta opción existencial, asumida por la persona del propio autor Tomás Moro y presentada en el texto como la *philosophia civilior* que recomienda el personaje Morus (Moro, 1965, pp. 94-98), Voegelin advierte una salida en falso y, como tal, correctamente rechazada por el personaje Rafael como un 'insulto a la inteligencia': la ética de la adaptación no satisface al ciudadano de la *república de las letras* y, peor aún, no tiene poder motivacional suficiente como para conmover al hombre de acción. Por la otra, y como tributo al eco del ideal cristiano, la sociedad insular, diseñada como solución a la pasión emblemática de la soberbia y, por tal razón, celebrada como óptima. La soberbia, según San Agustín, es la evidencia antropológica de la condición radicalmente pecadora de los hombres, y como tal, no puede desaparecer del mundo antes de la redención del fin de los tiempos. Y esta, entonces, es la segunda figura de la resistencia a

la secularización: se mantiene, de un lado, la necesidad de contener, de algún modo, el avance del egoísmo calculador como motor histórico de la acción política y económica, al tiempo que, del otro, se admite su condición metafísicamente perenne, razón por la cual se ubica la sociedad perfecta de Utopía fuera del espacio real. Voegelin, en otras palabras, reconoce en Moro el mérito de no ser todavía un 'escatologista mundano' a la manera incipiente de un liberalismo lockeano, o plenamente desarrollada de un socialismo marxiano; su libro no confía en que sea posible por algún procedimiento misterioso la transformación de la naturaleza humana misma, y por eso no sería correcto leerlo como un programa de reforma. Sin embargo, no deja de criticar ácidamente lo que él interpreta como una pérdida de confianza (de fe, en verdad) en la vía tradicional, que apostaba al despertar espiritual de las mejores almas, para entregarse a la esperanza —insistimos, ya definitivamente secularizada— en que un ideal inmanente puede traccionar las energías más nobles mediante la optimización de la técnica y de las instituciones. Con la expansión planetaria del desarrollo tecnológico y económico, concluye Voegelin, la fantasía de un pueblo como el fundado por Utopo que, por racional, se pone a sí mismo como estándar de humanidad y justifica la guerra como medio para la realización de un ideal, habrá de ser una marca decisiva del decurso histórico de Occidente: "Las atrocidades actuales del imperialismo colonial, del Nacional Socialismo y del Comunismo indican el fin de una curva cuyo comienzo está signado por la atrocidad lúdica del intelectual humanista". (Voegelin, 2000, p. 217).

## *Utopía* y tres figuras de autoridad

Si se lee *Utopía* en modo ficcional, 'jugando el juego', se recibe una impresión muy clara acerca del mensaje que quiere enviar el libro: 'allí' se está mucho mejor que 'acá'; la sabiduría que tienen 'ellos' es genuina, y nos ayuda a reconocer la vanidad de nuestra pretendida sabiduría; la isla, en fin, expone en acto el mejor de todos los escenarios que podríamos llegar a intentar en el futuro. Desde algún lugar recóndito, ubicado literariamente en el Libro II, hay un centro último emisor de sentido, que pulsa hacia el exterior lucidez y vitalidad. Esta impresión se nutre con la evocación de tres relatos muy caros a la conciencia institucional de Occidente: la del regreso del filósofo novel a la caverna platoniana; la de un Moisés legislador y soberano; y la de la transmisión apostólica de un mensaje profético de salvación.

Veamos cómo el arte literario de Moro busca condensar sin fricción aparente el poder evocador de estas tres figuras.

## *El filósofo*

El texto de *Utopía* está atravesado, ostensiblemente, por referencias directas a la filosofía de Platón en general, y a *La República* en particular. La sextina del poeta Anemolio que recomienda el libro en sus ediciones anteriores es explícita: Utopía es la república filosófica que tiene el mérito de hacer realidad lo que Platón solo había construido con palabras. Profundizando en esta dirección, advertimos que el comienzo del relato de Moro es una cita/homenaje del comienzo del Libro I de *La República*: en ambos casos, después de cumplir con los deberes religiosos para con la comunidad, un grupo de amigos se reúne en una casa para conversar filosóficamente acerca de lo que en verdad es la justicia. El personaje Rafael, se nos dice, es un viajero que por su espíritu reflexivo nos recuerda más a Platón que a Palinuro. Para mencionar lo más obvio, en fin, cuando Rafael se niega a participar como consejero en el gabinete de algún monarca europeo, lo hace aludiendo a un pasaje de *La República*, en el que se da a entender que, si el sabio no logra convencer a los necios de que se pongan a salvo de la tormenta, no tiene por qué soportar él mismo las incomodidades de la intemperie (Moro, 1965, p. 103). Lo cual, a su vez, estaba tomando en cuenta la observación de Morus, quien, apelando a otro celebérrimo motivo platónico, había advertido que solo cabe esperar una convivencia política bien ordenada si la filosofía consigue hacerse un lugar cerca de los principales (Moro, 1965, p. 87). En todo caso, y a efectos de nuestra exposición, podemos agrupar las referencias de *Utopía* a la matriz platónica en torno a dos instancias: la lógica con la que se construye y fundamenta el régimen utopiense, y las vicisitudes por las que pasa el privilegiado transmisor del mensaje.

Para lo primero, es necesario señalar que lo platónico de la descripción de la vida de los utopianos no reside tanto, o tan solo, en sus prácticas e instituciones concretas como la comunidad de bienes, el gobierno de los sabios, etc., sino más bien en la pretensión de haber conseguido un tránsito fluido, sin solución de continuidad entre los principios que dan cuenta de la verdadera naturaleza de la condición humana, de un lado, y las disposiciones políticas, jurídicas, económicas y sociales que mejor la expresan y protegen, del otro. Utopía es una *polis* filosófica —platónicamente filosófica—, porque allí, en general, lo superior gobierna sobre lo inferior, y el todo vale más que la parte, al tiempo que la potencia en su

justa medida. La comprensión adecuada de la jerarquía natural que existe entre las diferentes disposiciones del alma y el cuerpo de los hombres, el orden que le atribuye su lugar, su tarea y su participación en el goce a cada capacidad y a cada afecto, está propiciado por un ordenamiento institucional racional, eficiente en lo técnico y sensato en lo ético.[8] Se trabaja físicamente en la producción de alimentos, bienes y servicios solo en la medida de lo que es indispensable, de modo tal que, a la vez que a nadie le falta nada para el bienestar y salud de su cuerpo, haya suficiente tiempo libre como para cultivar las cualidades superiores del espíritu. Puede decirse que los utopienses conciben la libertad negativa como liberación respecto de la opresión corrosiva que ejercen la desconfianza y la competencia en el interior de una comunidad, la pobreza (propia o de un semejante), la ignorancia, el temor a un futuro de vulnerabilidad física y económica y, principalmente, la autoridad y el poder ejercidos por personas astutas y despiadadas, así como viven la libertad positiva como el cotidiano gusto por el interés recíproco y cooperativo. Por esta razón, se estimula la participación activa en las diferentes instancias del gobierno civil y religioso en aquellos jóvenes con carácter y cualidades morales particularmente destacadas. La vida en común, en fin, está diseñada de modo tal que cada uno, al comprender y hacer suya la lógica del sistema, ofrezca voluntariamente al colectivo y a sí mismo lo mejor que puede ofrecer, para mayor gloria del cosmos y de la divinidad en la que creen, aunque esta no se les haya revelado.

En cuanto a los ecos de la alegoría de la caverna, empecemos por repasar brevemente la situación. Según el Sócrates del Libro VII de *La República*, los hombres, por naturaleza, nacemos y habitamos un mundo de sombras, en el que se toma por verdadero lo que solo es apariencia, y en el que desconocemos la potencia perceptiva de nuestro intelecto. Sin filosofía, afirma Sócrates, los hombres somos prisioneros del prejuicio y de la mera opinión. Si un joven tiene la fortuna de que lo fuercen a ascender hacia el exterior, hasta el mundo real iluminado por el sol, que es metáfora para la idea del *bien*, tendrá que resolver un conflicto ético. Su alma deslumbrada con los goces del conocimiento genuino, que no es sensorial sino conceptual, sabe, de un lado, que su deber es volver a la caverna, a fin de compartir con sus conciudadanos menos afortunados el beneficio gracioso que ha recibido. Pero también sabe, del otro, que el ascenso dialéctico ha sido escarpado y peligroso, porque fue poniendo en evidencia la vanidad de los vectores

8 Para la sección que resume la filosofía práctica de los utopienses, *cf*. Moro (1965, p. 161 y ss.).

de identidad que lo constituían. Sabe, en consecuencia, que la recepción que lo aguarda allí abajo no es auspiciosa. La verdad, para imponerse, necesita de los fuegos artificiales de la retórica, y entonces en la caverna se confundirá al filósofo bienintencionado con un sofista más, el cual solo tiene interés en el poder, y no en la justicia. La otra opción sería readaptarse a la dinámica de un ambiente que ahora, con su nuevo estado de autoconciencia, lo asfixiaría. Obtener la aprobación de los ciegos de alma equivale a convertirse en experto en vanidades, y en someterse al juicio de gente que, en rigor, carece de juicio. En todo caso, la existencia de pura reflexión y goce contemplativo que acaba de descubrir el filósofo novel, ya no será posible si regresa a la caverna; y no sería extraño que también su propia vida se pusiera en peligro.[9]

El viajero Rafael se hace cargo con toda conciencia de este ilustre antecedente platónico. Se piensa a sí mismo como alguien que ha conocido de cerca la plenitud luminosa de la *idea de bien* expresada objetivamente como orden social y político, y deplora que en el Viejo Mundo (que casi ya no es más el suyo), las cosas se perciban y se ejerzan exactamente al revés de como deberían. En Utopía se vive de acuerdo con el verdadero significado del concepto de *res publica*, porque allí todos participan del sostén y el disfrute de lo que es común, mientras que en las sociedades europeas, sucede que los pocos y peores, los ricos y los nobles en decadencia, a pesar de no aportar con su trabajo a las necesidades de todos, se quedan con la mayor parte de las riquezas, condenando a la miseria a la mayoría de sus semejantes, que son los que en verdad producen y sirven, si es que tuvieron la fortuna de escapar a la exclusión. Las repúblicas de Europa tergiversan el sentido profundo del *eidos*, porque allí nada relevante es común; llaman justicia a la perpetuación de la iniquidad y, en verdad, no son más que una "conspiración de los ricos" (Moro, 1965, p. 241).

Si el sentido común establecido en la *doxa* europea es lo contrario de lo que prescribe el concepto, no es de extrañar que los principales demuestren nulo interés y disposición para intentar comprender, siquiera, lo equivocado de su manera de ordenar sus escalas de preferencias existenciales. A pesar de que los príncipes,

9 Creo, por mi parte, que el paralelo sustantivo es forzado, pero no puede dejarse de mencionar la afinidad formal, al menos, que existe entre las muertes de Sócrates y del propio Moro, acontecidas ambas en ocasión de una acusación política de subversión de las creencias fundantes de las respectivas ciudades. Para un tratamiento platónico del peligro que corre el filósofo en la ciudad, véase, además de la *Apología de Sócrates*, la alegoría del barco tomado en motín por los marineros, *República,* Libro VI.

nobles y cortesanos europeos creen disfrutar un lugar superior, en verdad están, desde el punto de vista del ideal, hundidos y aprisionados en la sombra de su indigencia moral y conceptual. Por esa razón, Rafael se niega a 'descender' para participar como consejero en el gabinete de algún monarca, anticipando que allí primará una lógica de sospecha estratégica, de desconfianza recíproca y, llegado el caso, de frontal cinismo. No hay lugar entre esos hombres, dice, para la verdadera filosofía, y quien quiera despertarlos de su sueño dogmático corre peligro de muerte, porque lo considerarían un traidor (p. 103). Y la misma acusación —moderada, creemos, por su cortesía— también corre para Morus, amigo de Aegidius, dueño de la casa en la que transcurre el diálogo. No sorprende —dice— que el servidor de la ciudad de Londres desconfíe de las bondades del sistema utopiense, puesto que ha sido educado en hábitos tan alejados (y, agregaría Rafael de buen grado, distorsivos). Solo la experiencia directa de la luz del sol puede lograr que se supere el escepticismo moral que Morus y Aegidius exhiben como si fuera la máxima expresión de la prudencia.

## *El sabio conquistador*

El relato de Rafael acerca del momento inaugural de la vida óptima en la isla es breve, pero deja entrever algunos supuestos interesantes. En tal sentido, pensamos que otra figura ilustre que apuntala, sin ser mencionada, la legitimidad del orden utopiense es la de Moisés. Nos dice el personaje viajero que el territorio, originalmente poblado por una nación primitiva, era una especie de península llamada Abraxas. Sin mayores consideraciones, Rafael informa que fue conquistada en una acción muy rápida por la gente del fundador Utopo, y que este, a fin de favorecer la integración entre triunfadores y derrotados, ordenó que miembros de ambos grupos trabajaran, codo con codo, en la excavación de un istmo. Los abraxienses fueron invitados a participar del nuevo orden, y el relato da a entender que este proceso de transculturación se dio de manera casi inmediata, sin que haya quedado memoria de huellas traumáticas. Utopo aparece aquí en su doble función de comandante en jefe de las fuerzas de la conquista y de legislador originario (Moro, 1965, Libro II).

Ahora bien, si se tiene en cuenta que los utopienses, según el relato de Rafael, rechazan explícitamente las acciones de expansión bélica propias del *power politics* (p. 199), cabe preguntarse cómo justifican ante sí mismos la agresión cometida por sus padres fundadores hacia un pueblo del que no tenemos noticia que hubieran

recibido daño o amenaza previos. ¿Cómo es que ellos, tan filosóficos, guardan una memoria tan poco crítica respecto de un momento nodal de su historia como comunidad política, y, en el mismo sentido, cómo es que Rafael no tiene nada para opinar acerca de un origen que, por lo menos, podría verse como conflictivo? La doctrina de la colonización con la que se manejan los utopienses puede darnos una pista. Hay circunstancias demográficas en algunas regiones de la isla por las que, a veces, el número de habitantes que las autoridades consideran óptimo resulta sobrepasado. Si los demás distritos de la confederación no están en condiciones de recibir a sus connacionales, las autoridades deciden hacer uso de lo que ellos creen es un derecho natural, y entonces buscan en los territorios extranjeros que tienen a su alcance alguna extensión habitable que esté despoblada, o bien ocupada por pueblos que no hacen de ella un uso suficientemente productivo. Los excedentes demográficos de Utopía se instalan allí, como colonias, invitando amistosamente a los aborígenes a asociarse con plenos derechos ciudadanos a su forma de vida. Y si estos no aceptan, entonces recurren al uso de la fuerza bélica, que es tecnológicamente superior a la de los primitivos lugareños.[10] En retrospectiva, se puede suponer, sin forzar el sentido del relato, que las huestes de Utopo consideraban un derecho natural tomar posesión de la tierra de Abraxas, siempre que tuvieran el cuidado de causar la menor cantidad posible de bajas. Y dado que no se nos dice nada acerca de su procedencia geográfica originaria, esta autoconcepción de superioridad moral e institucional se puede adjudicar a una creencia en su doble condición de nación nómade con destino manifiesto. El paralelo con el Israel bíblico que condujo Moisés hasta la tierra de Canaán, desde esta perspectiva, es muy cercano. Si bien Utopo parece haber tenido el cuidado de respetar los derechos humanos de los vencidos, en lugar de ordenar su aniquilamiento como lo hiciera el líder hebreo, se ve que ambos consideraban un deber superior instalar a sus respectivos pueblos en una tierra de la que no eran primeros ocupantes. La justificación implícita de esa violencia reside en que, desde allí, sus repúblicas se constituirán en luz para las naciones.[11]

---

10 La doctrina del derecho natural a la colonización por diferencia significativa de productividad que anima la política exterior utopiense habría de ser plenamente desarrollada por John Locke en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil,* Cap. v.

11 *Cf. Exodo* 19:5, *Deuteronomio* 32:49 y *Números* 33: 50- 56.

## *El profeta*

Digamos, por último, que la eidética platónica se combina con la bíblica en la figura del profeta que viene con su mensaje evangelizante: "Arrepentíos, porque está cerca el Reino de los Cielos", anuncia el Bautista (Mateo 3: 2). Algo similar parece estar diciendo Rafael: "Avergonzáos de vuestra soberbia, porque allí, al otro lado del mundo, existe la República de la humildad gozosa". Junto con la expresión de su cólera por el alejamiento del camino correcto en que han incurrido el pueblo y sus gobernantes, el profeta —como personaje arquetípico— viene a dar cuenta del acontecer de la *gracia*. Parte de su mensaje consiste en anunciar, o en recordar más bien, que existe la posibilidad de una forma de vida radicalmente superior a la que viene siendo el caso, pero que esta no adviene por ninguna clase de mérito o eficacia que los hombres puedan atribuirse con exclusividad a sí mismos, sino que se origina en la generosidad divina de una voluntad inescrutable.[12] Del mismo modo que Israel no es autor sino receptor de la Torá, y que Jerusalén no es merecedora del regalo de la redención (si lo fuera, el horror de la crucifixión sería superfluo), el profeta mismo, para acreditar su condición de tal, debe dejar bien en claro que él no es el responsable de la autoría, sino apenas de la transmisión del mensaje. Y si el mensaje es la buena noticia de que el verbo se ha hecho carne (Juan 1: 14), lo que, en el caso de Utopía se traduce como la *idea de ciudad* que se ha realizado inmaculada en el mundo sublunar, la tarea del nuncio consiste en encontrar a los acólitos adecuados. Los pocos que, en principio, renovados por su fe, estén en condiciones espirituales de entender la riqueza de los contenidos del mensaje recibido, tienen la misión de consolidar su nueva hermandad y de difundir la noticia.[13]

En el texto, la carga de esta perspectiva evangelizante se presenta sostenida por diversos personajes y circunstancias. La más explícita, sin duda, está en la respuesta de Rafael a Morus, cuando este le sugiere que, a fin de no ser rechazado por los miembros del gabinete de un monarca, utilice una vía indirecta. Esta no va frontalmente al punto, sino que más bien atiende a las limitaciones de su auditorio, y solo les aconseja gradualmente las pocas cosas buenas que los

12 Véase la entrada "Prophecy", en Eliade (1978) y también las entradas "Prophecy (Ane)", "Prophecy (pre and postexilic Hebrew)" y "Prophecy (Early Christian)". De igual forma, en *The Anchor Bible Dictionary*), Freedman ( 1992, pp. 447- 503).

13 Son varios los estudios que han prestado atención al motivo del visionario o del profeta en *Utopía*. Ver, por ejemplo, J. Hexter (1952); Schoeck (1979); o Wiener (1975).

hombres del poder son capaces de ir escuchando sin escándalo. Para negarse a ejercer esta *philosophia civilior*, Rafael alega que la misión del convencido es decir la verdad tal como él la conoce, y no deformarla según la mala voluntad del destinatario. Por algo, agrega, Jesús ha ordenado a sus apóstoles gritar desde los terrados lo que Él les ha susurrado en los oídos (Moro, 1965, p. 100; Mateo 10: 27) . Ratificando esta impresión, los documentos de recomendación de *Utopía* abundan en referencias a la nueva isla como algo que, a pesar de existir en el tiempo y en el espacio, alcanza, sin embargo, un grado sumo de excelencia y, por tanto, de verdad. El poema laudatorio de Desmarais, por ejemplo, señala como el regalo que la República de Utopía le ha ofrecido al mundo consiste en integrar en un solo pueblo y al mismo tiempo la suma de todas aquellas virtudes que el resto de las naciones conocidas han exhibido de manera separada y en épocas diferentes (Roma la bravura, Grecia la elocuencia, Francia la piedad, Marsella la integridad, etc.) (Moro, 1965, p. 28). También Busleyden, en su carta a Moro, agradece a su amigo el servicio de haber dado a conocer la constitución de una república perfecta, a la que todos los hombres deberían aspirar (p. 32). Pero los elogios más sustantivos se encuentran, sin duda, en la carta de Budé a Lupset, en la cual el francés retoma (anticipa, en verdad, si se considera el orden convencional de lectura), el contrapunto Europa-Utopía desarrollado entre los Libros I y II. Dice Budé, por una parte, que los utopianos han adoptado “la verdadera sabiduría del cristianismo”, tanto en la vida privada como en la pública, observando, de este modo, “principios divinos” (p. 10). Y agrega, unas pocas frases más abajo, que aquélla es una verdadera «*Hagnopolis*» (ciudad santa), porque allí los hombres comparten una vida casi celestial, “apenas por debajo del cielo mismo pero muy por encima de la bruma y de las tormentas de este mundo conocido” (p. 12).[14] Por otra parte, deplora la forma de vida que rige en Europa, en la cual la ceguera de la opinión común, ‘viciada por ilusiones’, hace que la gente crea que para servir a la justicia basta con cumplir con la ley que allí rige, sin advertir que tanto las normas civiles, como los decretos reales o papales, agravados por las interpretaciones amañadas y malintencionadas, contrarían “la regla de la

14 También en un pasaje del Libro II, en el que Rafael alaba la manera en que las leyes y costumbres de Utopía impiden que los habitantes evadan sus responsabilidades laborales y se entreguen al libertinaje en tabernas, lupanares y encuentros íntimos y secretos, la nota marginal corrobora la apreciación adelantada por Budé: “¡Oh, república santa, digna de ser imitada inclusive por los cristianos!” (Moro, 1965, p. 146).

verdad y la simplicidad evangélica", y que Cristo, "fundador y supervisor de toda posesión", ya había abolido, al menos entre los suyos, "todo el orden que el derecho canónico y civil establece en los volúmenes contenciosos de nuestros días" (pp. 8-10).

A estos gestos laudatorios del orden utopiense en clave cristiana se agregan dos elementos que, a nuestro entender, son decisivos. Uno es la circunstancia, ficcional obviamente, de que Morus presenta la parte sustantiva del texto como si fuera apenas la transcripción literal de un diálogo en el que su propio protagonismo fue casi nulo. Circunstancia reforzada, además, por el hecho de que Morus dice estar seguro de que el propio Rafael no contaminó con ninguna elaboración retórica ni conceptual sus propios recuerdos de la estadía en Utopía. Es decir: tanto Morus como Rafael han sido agraciados con la misión de dar cuenta de algo cuyo valor los excede absolutamente, y que ellos, por ser mortales, no deben atreverse a presentar como fruto de su limitada capacidad creativa. El segundo, en sintonía con lo que venimos diciendo, es el dispositivo de transmisión y difusión que, como lectores, se nos pide que demos por sucedido. A saber: la verdad eterna se hizo mundo en Utopía; animó la acción de su fundador y de sus primeros lugartenientes y se conservó incólume, como práctica social e institucional y como saber filosófico, durante mil setecientos años. Ocurrida la feliz circunstancia en que un europeo (el en verdad ficticio Rafael) con espíritu suficientemente abierto tomara contacto intenso con esa sociedad superior, aquella verdad pasa, por vía del relato, a unos pocos amigos (los en parte ficticios Morus y Pedro). Uno de ellos la escribe y le manda el borrador a otro amigo, Erasmo, quien, a la sazón, es una de las plumas más renombradas y prestigiosas de la intelectualidad avanzada del momento. Este lo aprueba con todo entusiasmo y se vale de su prestigio para potenciar la difusión del mensaje, con dos acciones determinantes. Por una parte, convoca a un selecto grupo de conocidos, todos ellos notables humanistas, hombres de ciencia y de Estado, para que lean el escrito y, si les parece adecuado, escriban cartas de recomendación que acompañarán las ediciones originales en forma de prólogos y *postscripta*. Por la otra, se hace cargo de la tarea de edición, y envía el material a Juan Froben, un impresor célebre de Basilea (el mismo que publicó en 1519 la versión erasmiana del Nuevo Testamento que habría de utilizar, por ejemplo, Lutero), quien da a conocer *Utopía* como libro, valorizado con las ilustraciones

de Holbein el Joven.[15] En un juego magistral que entrama ficción y realidad, la impresión que recibe el lector es la de un mensaje sumamente valioso —salvífico, en verdad— que finalmente llega a sus manos después de haber pasado por una serie de personas que ofrecen su probidad y buena voluntad como testimonio.

## La crítica de la soberbia

Ahora bien, incluso el más entusiasta de los lectores de *Utopía* tiene que admitir que hay ciertas características de la sociedad de la isla que no resultan fácilmente elogiables para un europeo cultivado, creyente y razonablemente decente. Por mencionar lo más evidente: la falta de libertad para circular por el territorio, o para decidir el tipo de vestimenta; la falta de un derecho serio a la intimidad; la pena de muerte por faltas que no suenan tan graves; la eutanasia; la facilidad con la que los utopienses se permiten tomar esclavos; la superioridad moral que sienten respecto del resto de los pueblos de la tierra; la liviandad con la que instan a la traición a los súbditos de un monarca enemigo; la contratación de mercenarios, etc.[16] Leído ahora en modo no-ficcional, el libro también parece provocar, de manera deliberada, algunos interrogantes: ¿por qué inventar la ficción de una sociedad que no es óptima, pero que se pretende tal?; ¿por qué encomiar a un personaje que, apoyado en la supuesta suprema bondad de esa perfección fallida, impugna la legitimidad de la forma de vida que, en verdad, le diera existencia?; ¿por qué, en fin, Moro, el autor, tolera los insultos no demasiado indirectos de su personaje Rafael? En términos de lo que se vio más arriba, ¿por qué simular aprecio por una postura

---

15 Dada la variedad de intereses, de ocupaciones y de grados de cercanía con Tomás Moro de las personas que confluyen en la producción de las primeras ediciones de *Utopía*, los estudiosos coinciden en ser prudentes a la hora de adjudicar una intención autoral definida a las contribuciones de recomendación. De todos modos, en líneas generales, hay acuerdo en que los *parerga* cumplen con el propósito general de predisponer al lector en cuanto al valor moral y cristiano de la crítica social contenida en el texto y, al mismo tiempo, de ejercer una especie de filtrado para dejar al lector incompetente fuera del juego de sutilezas y ambivalencias que propone la obra. Para diferentes aproximaciones al análisis de los documentos de recomendación en *Utopía, cf.* Allen (1963, pp. 91-107); Wooden (1978); Astell (1985); y McCutcheon (1997).

16 Nendza (1984), por ejemplo, señala razonablemente que una de las consecuencias no deseables de la estricta mirada de lo público sobre la sociedad en la isla genera una falta de iniciativa y de grandeza de alma en los ciudadanos.

que, según Strauss, ya fue analizada y criticada por Platón, y que, según Voegelin, podría estimular la celebración atea del triunfo de la inmanencia?

Para simplificar los argumentos que Moro pone a nuestra disposición, podemos decir que resulta evidente que tanto los utopienses, como su se-dicente profeta, incurren en el mismo pecado que denuncian como fuente de todos los males, y que pretenden haber superado. Utopía y Rafael se impugnan a sí mismos porque, entre otras cosas, suenan terriblemente 'soberbios'. Los isleños, porque a pesar de creer en un dios providente, creador y benevolente, no han recibido la revelación de la palabra divina. En consecuencia, tampoco tienen cómo saber, en sentido fuerte, que solo la gracia de la redención puede limpiar el alma de los seres caídos por causa, precisamente, de la soberbia, que es la fuente de toda pecaminosidad, según la lectura agustiniana que venera Moro (Piaia, 2007). La conciencia de la propia condición pecadora también es, en cierta forma, un don del que los utopienses carecen, y entonces, sin ser conscientes de ello, confunden lo indispensable con lo suficiente. Un orden social, económico y político que apunte a ser racional y acorde con la naturaleza es algo muy conveniente, pero nunca puede ser garantía absoluta de felicidad terrenal para el creyente. Correlativamente, tampoco tiene sentido para el filósofo afirmarse en la convicción de haber conseguido la formulación del régimen perfecto que se busca con el diálogo. Nada menos socrático que creer que la búsqueda erótica del conocimiento puede llegar a terminar en posesión cierta del mismo. Utopía, la república filosófica, así, ofrece la paradoja de que en ella la filosofía —que en rigor, siempre es alguna forma de desafío a lo establecido— no se puede practicar más que como adoctrinamiento.

Esa es, probablemente, la causa de la poca disposición al diálogo genuino que muestra Rafael. En más de una ocasión el viajero se ha quejado de la reticencia de las personas cercanas al poder para considerar con honestidad intelectual ideas y esquemas novedosos. Sin embargo, nunca lo vemos a él mismo estimular el examen crítico de lo que está trayendo como novedad valiosísima. Hacia el final del Libro II, Morus nos confía que, después de escuchar larga y atentamente el relato de Rafael, se quedó con muchas dudas, tenía muchas preguntas y objeciones para plantear, pero se abstuvo por cortesía, y así no abusar de la amabilidad de alguien que debía haber quedado agotado después de un discurso tan extenso (Moro, 1965, p. 245). Pero, además, y este es nuestro punto, porque temía que Rafael pensara que Morus era como todos los demás, quienes se apresuran a buscar objeciones ante cada novedad, a fin de evitarse el trabajo de la reflexión y, eventualmente, del abandono de las antiguas creencias. Rafael, en otras palabras, había dejado en

su amable anfitrión la impresión de no saber apreciar la calidad filosófica de sus interlocutores. Creía tener mucho para decir, pero poco y nada para escuchar, al menos en esta parte del mundo.

Pero el caso es que esta parte del mundo tiene mucho para decir, no al ficto profeta, sino 'a propósito' de él. Moro se nos presenta, entendemos, como el agradecido habitante real de una cultura que ha sido bendecida con la confluencia de dos tradiciones: la de Platón, Aristóteles, Epicuro y Cicerón, de un lado, y la de la revelación sucesiva de ambos Testamentos, elaborada filosóficamente por Agustín y consolidada institucionalmente por una Iglesia con quince siglos de presencia en el mundo, del otro. Estos tesoros de la inteligencia, de la fe y de la voluntad no han podido eliminar el mal de la faz de la tierra, pero resultan indispensables, como suelo nutricio, para renovar la tarea de comprensión y contención de sus manifestaciones más graves y, eventualmente, imaginar alternativas. Alternativas que siempre serán soluciones parciales, dada la radical finitud de la condición humana. *Utopía*, como libro, impugna a sus creaturas en los mismos términos en los que estas se apoyan, porque Sócrates —a diferencia de Rafael— no rehuyó el diálogo en Atenas con los más notables; porque Moisés —a diferencia de Utopo— sí contaba con la Torá, con la omnipotencia divina y con la orden explícita de apropiarse de Canaán; y porque, fundamentalmente, Jesús 'ya' se ofreció como prenda de redención, enviando a sus apóstoles, como sal de la tierra, a predicar entre lobos. La emoción noble de la indignación por la miseria presente y de emulación por una dicha terrenal es apropiada, y hasta indispensable, pero nociva si se imagina a sí misma como absolutamente autónoma respecto del contexto que la generó. Coraje y prudencia, filosofía y lealtad, en fin, parecen ser el antídoto moreano contra la aparición vana y perniciosa de la ilusión de un reino terrenal de los cielos.

El intelectualismo abstracto del visionario representa el pecado de soberbia, y también representa un peligro permanente en todo sistema de dominio establecido. La ilusión de que en alguna parte se puede estar haciendo realidad la perfección sin pasar por la mediación de la redención y por el trabajo lento de la tradición constituye un pecado, porque, al postular que la *ciudad de Dios* puede ser coextensiva con la *ciudad del hombre*, parece estar afirmando que las faltas del hombre caído pueden corregirse completamente mediante la institución de leyes y prácticas de origen puramente terrenal.[17] Sin embargo, además, desafía la existencia misma

17 Para diferentes aproximaciones a la cuestión de los elementos agustinianos que intervienen en la concepción moreana de la historia, *cf*. Raitiere (1973); y Bejeczy (1994).

de 'todo' sistema de autoridad, ya que impugna la legitimidad de la distancia que separa, necesariamente, a todo cuerpo de principios universales de sus maneras históricas de concreción. Los absurdos que el personaje Morus encuentra en la Utopía que el autor ha creado pueden ser atribuidos a sus orígenes paganos, pero, también, a la pretensión contradictoria de mantenerse pura mientras interactúa con los poderes del mundo real, y caído.

## Referencias


Allen, P. (1963). *Utopia* and European Humanism: The Function of the Prephatory Letters and Verses. *Studies in the Renaissance*, *x*, 91-107.

Astell, A. (1985). Rhetorical strategy and the fiction of an audience in More´s *Utopia*. *The Centenal Review*, 29, 302-319.

Balakrishnan, G. (2000). *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso.

Bejeczy, I. (1994), L´Utopie et le Moyen age: la purgation de l´histoire. *Moreana*, 31, 29-42.

Bevington, D. (1968). The Dialogue in Utopia: Two Sides to the Question. En W. Nelson (Ed.), *Twentieth Century Interpretations of Utopia* (pp. 496-509). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Billingsley, D. (1995). «Halfhearted Busleyden», *Moreana*, Vol. 32, 122, Junio, 49 –55.

Brann, E. (1972). An Exquisite Platform: Utopia. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, *3*(1).

Buber, M. (1955). *Caminos de Utopía*. México: FCE.

Corrigan, K. (1990, diciembre). "The Ideal in *The Republic* and *Utopia*", en *Moreana*, XXVII, (104), 27-40.

Eliade, M. (Ed.) (1978). *The Enciclopedia of Religion*. New York: Mac Millan.

Engeman, T. (1982). Hytloday´s Utopia and More´s England: an Interpretation of Thomas More´s *Utopia*. *The Journal of Politics*, *44*(1), 131-149.

Freedman, D. (Ed.) (1992). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.

Gueguen, J. (1978). Reading More´s *Utopia* as a Criticism of Plato. En Moore, M. (Ed.) *Quincentennial Essays on St. Thomas More* (pp. 43-54). North Carolina: Albion.

Hexter, J.H. (1952). *More´s Utopia: The Biography of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.

Kautsky, K. (1927). *Thomas More and his UTOPIA*. London: AC Black.

Kenyon, T. (1989). *Utopian Communism and Political Thought in Early Modern England*. London: Pinter Publishers.

Lampert, L. (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.

Logan, G. (1983). *The Meaning of More´s Utopia*. Princeton: Princeton University Press.

Logan, G. (Ed.). (1988). *Thomas More´s Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCutcheon, E. (1997). More´s *Utopia* and its Parerga (1516-1518). En *Europa: Wiege des Humanismus und der Reformation* (pp. 183-195). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Moro, T. (1965). Utopia. En *The Complete Works of Sir Thomas More* (Vol. IV). New Haven: Yale University Press.

Nendza, J. (1984). Political Idealism in More´s *Utopia*. *The Review of Politics*, *46*(3), 428-451.

Olin, J. (1989). The Idea of Utopia frem Hesiod to John Paul II. En Olin, J. (Ed.), *Interpreting Thomas More´s Utopia* (pp. 77-98). New York: Fordham University Press.

Opitz, P. (2009). La tesis sobre la gnosis. Voegelin y la crítica de la Modernidad. En Voegelin, E., *El asesinato de Dios y otros ensayos politicos* (pp. 9-66). Buenos Aires: Hydra.

Pangle, T. (2006). *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Piaia, G. (2007). El filósofo y la guerra: un diálogo a distancia entre Erasmo y Tomás Moro. *Deus Mortalis*, 6, 85-131.

Quarta, C. (1991). *Tommaso Moro: Una Reinterpretazione dell´Utopia*. Bari: Dedalo.

Raitiere, M. (1973). More´s *Utopia* and *The City of God*. *Studies in the Renaissance* 20, 144-68.

Saage, R. (2009). Utopia and Thomas More´s Three Identities. En H. Kuhn y D. Stanciu (eds.), *Ideal Constitutions in the Renaissance* (pp. 73-82). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schoeck, R. (1979). The Ironic and the Prophetic. En More, M. (Ed.), *Quincentennial Essays on St. Thomas More* (pp. 124-134). Boome, North Carolina: Appalachian State University.

Skinner, Q. (1987). Sir Thomas More´s *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism. En A. Padgen (Ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, S. (2006). *Reading Strauss*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1997). Preface to the English Translation. En L. Strauss, *Spinoza´s Critique of Religion* (pp. 1-31). Chicago & London: The University of Chicago Press.

Strauss, L., (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz Ediciones.

Sylvester, R.S. (1977). `Si Hytlodeo credimus´: Vision and Revision in More´s *Utopia*. En R.S. Sylvester y G. P. Marc´hadour (Eds.). *Essential Articles for the Study of Thomas More* (pp. 272-289). Hamden: Anchor Books.

Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Voegelin, E. (2000). More´s *Utopia* (1952). En E. Sandoz (Ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 10* (pp. 197-217). Columbia: The University of Missouri Press.

Wiener, A. (1975, noviembre). Raphael´s Eutopia and More´s "Utopia": Christian Humanism and the Limits of Reason, en *Huntington Library Quarterly, 39*(3), 1-27.

Wooden, W., (1978). A Reconsideration of the Parerga of Thomas More´s *Utopia.* En M. Moore (Ed.), *Quincentennial Essays on St. Thomas More*, (pp. 151-160). North Carolina: Appalachian State University..

Wooton, D. (1998). Friendship Portrayed: A New Account of *Utopia*. *History Workshop Journal*, 45, 29-48.

Yoran, H. (2005). More´s Utopia and Erasmus´ No-Place. *English Literary Renaissance*, *35*(1), 3-30.

# 3 Cosmomemorias, desentrañando los silenciamientos humanos en *Utopía* (1516): una re/visión genérica de la palabra, pensamiento y política utópica del texto de Tomás Moro ante el mundo de hoy

## World Memories, Unraveling the Human Silencing in *Utopia* (1516): A Generic Review of More's Utopian Discourse, Thought and Political Theory in the Face of Today's World

Demetrio Anzaldo-González

**Resumen**

Este capítulo explica dos de las grandes ausencias que se encuentran en *Utopía* (1516), de Tomás Moro: la notable ausencia de la mujer, y de otras minorías humanas. La figura femenina no se encuentra en Amaurota, así como tampoco las de los hombres y mujeres de otras clases y razas del mundo. De allí que resulte necesario formularle al texto y a su crítica los siguientes cuestionamientos: ¿por qué no tienen un espacio las multitudes americanas y no americanas en la ciudad perfecta o Utopía?, ¿en qué lugar queda o existe la mujer? Una respuesta sencilla sería que entonces no importaban los otros ni las otras. Ellas y ellos no son parte de la cultura dictada por ese pensamiento universal europeo mantenido/abrevado en la ley del Padre. Los hombres letrados y pensantes blancos física o mentalmente de un solo color, siguen controlando al mundo o, mejor, los mundos: el real y el virtual. La lectura que del mundo hace Moro no concibe lo indio, indígena, negro, judío, árabe o asiático, ni sus pares femeninos. *Utopía* se revuelve en su coto cerrado para leerse como un ejercicio de la creatividad humana, pero ya no lo es más. *Utopía* retoma en su 'perfecta concepción' solo algunos de los cambios socioculturales que se dan al fragor de un inusual renacimiento. En esta lectura se propone la necesidad de cambiar ante el desastre del pensamiento misógino, racista y sexista del patriarcado impuesto en nuestro mundo desde la invención de la ciudad nacida de la violencia fraticida.

**Palabras clave:** cosmomemorias, género sexual, literatura, mujer, patriarcado, utopía.

**Abstract**

This chapter explains two of the great absences in *Utopia* (1516), by Thomas More: the noticeable absence of women and other human minorities. Woman figure is not found in Amaurote, as well as the figure of men and women from other classes and ethnicities in the world. Therefore, it is necessary to formulate the following questions: why do not the American and non-American people have a place in the perfect city or Utopia? What is the place of women? An easy answer would be that the others were not important. They are not part of the culture driven by that universal European thought preserved/nourished in the law of the Father. The literate and thinking white men, physically or mentally of the same color, still control the world or, rather, the worlds: the virtual and the real one. More's worldview does not include indigenous, black, Jewish, Arabian or Asian men or women. *Utopia* develops in its limited space as an exercise of human creativity, but it is not so anymore. *Utopia* takes up in its 'perfect conception' only some of the sociocultural changes arising from the clamour of an unusual Renaissance. The need for a change against the imposed misogynist, racist and sexist thought in our world since the invention of the city born from fratricide violence is revealed herein.

**Keywords:** world memories, sexual gender, literature, woman, patriarchy, utopia.



## Perfil del autor / Authors' profile

**Demetrio Anzaldo-González**
Docente Asociado, Universidad de Missouri, Estados Unidos. Ph.D. en Literatura Latinoamericana, Universidad de California, Irvine, Estados Unidos. Correo electrónico: anzaldod@missouri.edu

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Anzaldo-González, D. (2016). Cosmomemorias, desentrañando los silenciamientos humanos en *Utopía* (1516): Una re/visión genérica de la palabra, pensamiento y política utópica del texto de Tomás Moro ante el mundo de hoy. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 55-86). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Anzaldo-González, Demetrio. "Cosmomemorias, desentrañando los silenciamientos humanos en *Utopía* (1516): Una re/visión genérica de la palabra, pensamiento y política utópica del texto de Tomás Moro ante el mundo de hoy". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Anzaldo-González, Demetrio. "Cosmomemorias, desentrañando los silenciamientos humanos en *Utopía* (1516): Una re/visión genérica de la palabra, pensamiento y política utópica del texto de Tomás Moro ante el mundo de hoy". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 55-86. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

> *Sabemos ya que desde el punto de vista moderno, filosófico, diré, las Sagradas Escrituras son antifeministas, y las leyes por las que nosotros nos regimos, inspiradas en gran parte en aquéllas, antifeministas también.*
>
> Alfonsina Storni

Cincuenta vueltas solares acuñando voces parecieran no ser suficientes para conversar, pensar e intentar sobreponerse a las casi quinientas que le dan a *Utopía* (1516) de Tomás Moro (1478-1535), un aura casi imbatible y muy difícil de cercar. El juego infinito gestado en la forma y el fondo construido por las mismas palabras sigue seduciendo a sus lectores, quienes encantados siguen sin sacudirse el poder imperativo del orden patriarcal. Es esta una estrategia planeada por Moro, con la cual logra una casi exacta reformulación de ese mismo orden racional de los hombres. Una maniobra entramada mediante las dos epístolas y los dos ensayos de una realidad otra, de un mundo ideal(i)zado fuera del mundo en que el poder de la palabra sigue impasible ante la propia mirada seducida. El utópico epistolar ensayado: soñar pareciera ser como esa realidad ideal o el ideal real del soñar que nunca bajara a la tierra y que, sin embargo, se integra a la terrible realidad contemporánea que lleva los siete sellos del Padre.

En el principio del Renacimiento europeo la gente que sabía leer y escribir era un grupo muy reducido, generalmente conformado por hombres. Ellos eran hijos de reyes, nobles, señores feudales, artistas y protegidos por los poderes políticos, económicos y culturales vigentes; todos los mandos e instituciones, asimismo, en manos de otros hombres. El libro de Francisco Cervantes de Salazar: *México en 1554,* es otro ejemplo del cerrado diálogo que se gesta entre los hombres cultos, solo para ellos. El control literario e ideológico fue absoluto en toda la época moderna. Por lo tanto, *Utopía* representa la unicidad elevada a credo de un razonamiento racista, clasista, sexista y monolítico, disfrazado de una perfección atípica que se encubre de perfección atemporal. En forma parecida al libro sagrado, La Biblia, el *verbum*, la palabra utilizada por Moro no deja espacios en su *Utopía* para dudar de sus bondades librescas. Ese orden y control desplegados por la palabra en esta obra sigue perpetuándose en la perfecta creencia de la inmutabilidad de las cosas, la cual tiene lugar en la ciudad entregada a los hombres racionales seleccionados. La aceptación por parte de estos del credo divinizado y el poder racional al que se obligan los hombres detentadores de los poderes terrenales, compromete toda

acción y pensamiento secundarios. Es la universal creencia según la cual el estado actual de las cosas en la vida diaria es la norma, o es lo que siempre ha sido y debiera ser en la realidad histórica de las jerarquizadas sociedades, constreñidas a esta única manera ordenada de la vida en las ciudades utópicas que copian las enseñanzas dadas por esa otra legendaria, pero inventada por los mismos hombres: la ciudad de Dios (aunque en *Utopía* se confunda a sus lectores con aquello de que ellos los paganos son mejores cristianos, disfrazando cierta constitución monoteísta de un discurso ya muy ensayado). *Utopía* sigue llevando los siete sellos vistos en el sacrosanto texto bíblico que conlleva la misma ambigüedad en la que viven los hombres, quienes abrevan en sus aguas divinas inundando todas las memorias humanas.

Es la misma vieja taza en la que beben y se miden los otros hombres del renacimiento, quienes la abrillantan condimentándola con el supuesto renovado despertar del hombre que se erige como centro del mundo. Así lo han prescrito los hombres sabios y santos que como el canciller inglés postulan una perfecta palabra universal consagrada, la cual iluminó o ilumina al mundo europeo. El mundo de *Utopía* re-creado por pensamientos patriarcales divinos o perfectos, no puede ser otra cosa más que una reflexión de ellos. Pero *Utopía* no es reflejo de ninguna realidad mortal, es un espejo de la mentalidad euro-centrista perfecta que se sigue imponiendo en toda manera de pensar y de obrar. Es una ideología perfectamente velada para las otras mujeres y los hombres otros, quienes como sus pares en las sociedades del pasado, sufren sus bárbaros efectos en las urbes actuales. No se ha podido ver la mentira en un mundo ficcional, ni conocerla en su total inequidad y desvergüenza cuando se aplica disfrazada en la diaria realidad. Caemos en la ilusión impuesta por este mundo perfecto y creemos que, "conocer una de sus ciudades es conocerlas todas" (Moro, Campanella y Bacon, 2009, p. 100); que al leerla nos desconocemos o conocemos en ella. Solo que en esta ciudad utópica todo reconocimiento/pensamiento queda cercado, pues nada que no esté en *Utopía* sale ni se revela.

De esa manera, la *falla* pasa por puente liberador; la utópica ciudad, Amaurota, se lee como un ideal a alcanzar y será la norma que implemente la arquitectura del mundo colonial y moderno. Lo mismo se repetirá en la historia de las ciudades de los hombres frente a las cuales toda escritura y, por supuesto, toda lectura queda demudada ante el espaldarazo que los letrados, en consonancia con la ciudad perfecta, Amaurota, simulacro de la ciudad de Dios anunciada por San Agustín, dan y apuntan a la ciudad histórica y futurista. Aquella ciudad, espejo

de la divina, también es el centro de su isla, de su *utopía*. Es centro y razón de un pensamiento único controlado, en el cual se representa el imaginario y la dicción de Moro y se cifra la *imitatio* universal; es decir que su pensar se hace pasar por ley universal aunque se sepa que tan solo fue producto de un pensamiento oligárquico dominante. Las imágenes calcadas de la mayoría de las capitales del mundo muestran una arquitectura invariable. Es el mismo camino seguido por este otro hombre blanco que reconstruye una ciudad blanca, impoluta en donde habita el patriarcado que no queremos (ver), aunque tenga características muy visibles. Así como las que nos describe el sabio navegante Rafael Hitlodeo:

> Tiene la isla cincuenta y cuatro ciudades, grandes, magníficas y absolutamente idénticas en lengua, costumbres, instituciones y leyes; la situación es la misma para todas e igual también, en cuanto lo permite la naturaleza del lugar, su aspecto exterior (…) Cada familia campesina cuenta con no menos de cuarenta miembros entre hombres y mujeres, además de dos siervos de la gleba, y está dirigida por un padre y una madre experimentados y maduros; a cada trescientas familias se les señala un Filarca (…) Amaurota está situada en la falda de un monte y su forma es casi cuadrada. Se extiende cosa de dos millas desde un poco más abajo de la cumbre de una colina hasta el río Anidro (…) Ciñe la ciudad una muralla alta y maciza con muchas torres y parapetos. Un foso seco, profundo, ancho y defendido por abrojos y espinos rodea el muro por tres de sus lados; por el cuarto el río mismo desempeña esta función. (…) Cuéntase que el trazado total de la ciudad fue, desde un principio, obra del propio Utopo, quien dejó en cambio a la posteridad el ornato y demás cuidados, al darse cuenta de que para esto no bastaba la vida de un hombre. (Moro et al., 2009, pp. 97-102)

Es la ciudad ideada por un hombre, la cual se impone como la norma a los habitantes del mundo cuadrado idéntico en todos los aspectos al mundo histórico. La misma arquitectura racional de la antigüedad que contiene la estructura de un orden patriarcal, el cual hace de la ciudad un núcleo racional que genera las costumbres y tradiciones en las familias controladas y regidas por una misma estructura de pensamiento, en la que todos y cada uno de los ordenamientos conducirán a un centro esencial, del cual saldrán todas las acciones, palabras y pensamientos atrapados dentro de una circularidad eterna.

En un mundo perfecto no pasa nada diferente, no cambia nada, todo sigue la misma senda en una paralización y destrucción del pensamiento creador y de

la libertad de la palabra misma. Ese ordenamiento impuesto ha funcionado casi perfectamente por casi dos mil años y ante este, los hombres pensantes, utópicos y no utópicos, han quedado fascinados por tan lograda representación. Amaurota es una imagen que se impone, perfectamente hasta en el desordenado momento presente, en el mundo inconsciente ideal masculino en el cual vivimos los seres humanos de carne y hueso y, sobre todo, brilla en el mundo de las ideas y de la literatura tradicionales y aceptadas como tales. Pero hay sombras y silencios en nuestra humana historia que el brillo dejado por la lectura de la ciudad perfecta no puede ocultar, ya que resaltan por su notoria y marcada ausencia, asombrada ante el silencio de tantos y ante tanta luz que enceguece: la ausencia de las multitudes humanas se esclarece: “La ciudad es utopía y nostalgia; es decir, el sueño envuelto en las pasadas memorias” (Anzaldo, 2003, p. 46), visiones llenas del habla humana en la que sigue faltando la voz de la mujer.

Entonces, al releerla lo que se marginaliza y no se muestra en la ciudad utópica, una de las evidentes/idénticas ausencias en el mundo real, es por supuesto la presencia de los demás seres humanos; entre ella la marcada ausencia de las mujeres que de tanta luz a su alrededor las han transparentado y vuelto invisibles. A la mujer se le inmortaliza en Madonas, diosas vertidas en lienzos y mármoles pero sin ninguna libertad ni mucho menos palabra; puesto que son mudas musas al gusto del placer masculino de cada época. El hablar de la mujer, aún el de la misma mujer viviendo en *Utopía*, no se escucha, lo cual no significa que no exista ni hable, sino que no habla porque no se le ha dado permiso ni mucho menos la libertad implícita en la misma palabra artística, tan pletórica y llena de ella. Pero esas voces existen y persisten, a pesar de la opresión, a pesar de esta tan cruel y larga ausencia. Porque hay un silencio brutal impuesto por el orden patriarcal del que Rafael Hitlodeo —*alter ego* de Moro— forma parte, y el cual retruena para no escuchar la tormenta que está cayendo. Las sucesivas masacres de los imperios pasados siguen retumbando en la historia.

Tuvieron que pasar ciento setenta y cinco años para que en otras longitudes y latitudes se demostrara de forma fehaciente que la opresión silenciosa y el maltrato a la mujer no era solo ficción, ni mucho menos parte de esa utopía masculina, sino la cruel realidad histórica de la que nadie o muy pocos habían hablado o simplemente sentido o cuestionado. Es el año de 1691 y, en Nueva España sale a la luz pública el escrito de Sor Juana Inés de la Cruz, la monja mexicana que escribe su famosa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* que habrá de ser silenciado por la fuerza de su contenido. Sin embargo, olvidada la mujer, las lecturas sobre las memorias

y vidas humanas siguen cambiando. El mundo se sigue moviendo y, a pesar de la cerrazón machista, en nuestros días grises se empieza a escuchar, se comienza a leer y se puede hablar un poco de ese desastre en el cual el género humano sigue atrapado; se da la oportunidad así del seguir buscando salidas, empezar a brindarle espacios a la palabra de la mujer y reconocer en nuestra propia tragedia universal una ignominia filtrada hasta en los más íntimos e ínfimos rincones de la realidad terrestre.

Citemos, por ejemplo, "Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el Barroco de Indias", de Beatriz Ferrús Antón, en el cual se expone lo que fue un flagrante hecho pasado por alto por la mayoría de la intelectualidad imperante y represora de la época. Ferrús Antón ha mostrado lo que pocos quieren conocer/saber:

> Durante el Renacimiento y el Barroco la mujer sería identificada absolutamente con su cuerpo, en tanto reproductora, pero también como depositaria de la honra familiar y como ser continuamente tentado por los 'pecados de la carne' y alejado del espacio de la razón. (s.f., p. 4)

De hecho, esa cosificación y uso del cuerpo de la mujer es la norma aun en el momento presente. Ni todo el conocimiento, ni toda la cultura que se ha generado a partir de la creación del mundo ha servido para darle a los seres humanos, hombres y mujeres, el mismo trato y las mismas oportunidades/libertades que les permitan desarrollarse en toda su capacidad y potencial humano. A la mujer no se le ha dado libertad como igual, como un ser humano completo en la ciudad de los hombres. No se le ha hecho parte del diálogo que se dice hay entre iguales (puesto que no se le reconoce como tal). No obstante, cuando hay algún resquicio o alguna invitación a hacerlo, a responder para denunciar la opresión machista, la mujer desde el silencio ominoso comparte la realidad de esa vida que se le ha impuesto. Sor Juana Inés de la Cruz sacude sabiamente las formas tradicionales literarias del barroco y de las ciencias de su época para decir lo que, por omisión, desacato o pecado, no se pudiese comunicar de otra manera sino usando lo consentido, lo autorizado, pero dándole un contrasentido, un rumbo otro humano.

> Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar efugios para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como este es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo

> para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada. (Zavala, 2005, p. 43)

Hoy sabemos que no solo fueron las ideas y escritos de Sor Juana los que ensordecían, figurativamente, a los miembros de las añejas inquisiciones virreinales, sino la llana presencia humana y habla magistral de una mujer entre los círculos de la corte, la iglesia, la universidad, el convento y la sociedad en su conjunto; es decir, los poderes masculinos reinantes de la época solapados por las fuerzas militares y militantes.

Una a una siguen desfilando a través de la historia, príncipes, poetas, personalidades, intelectuales, creadores y autores sustanciales para quienes resultaba y resulta muy difícil, acaso imposible, ver, sentir, oír, oler, hablar y pensar en su verdadera dimensión y humanidad los trabajos que rompen con su silencio y las acciones todas de esta poeta del siglo XVII, en la respuesta dada a la envidia enmascarada de los hombres todos. Esos, sus disfrazados inquisidores pasados, al igual que los ahora contemporáneos, son émulos de sus apocados colegas, son los mismos que disimulan el silencio oficial conservador, misógino y racista de un discurso canonizado por la violenta cerrazón perfeccionada de las voraces autoridades rapaces. Se continúa siendo autista a conveniencia en los círculos oficiales para desvirtuar las no disfrazadas alusiones en contra de los señores sordos, a quienes profética y filosóficamente denuncia la poeta al enunciar sonora y gravemente:

> ¡Oh si todos —y yo la primera, que soy una ignorante— nos tomásemos la medida al talento antes de estudiar, y lo peor es, de escribir con ambiciosa codicia de igualar y aun de exceder a otros, qué poco ánimo nos quedara y de cuántos errores nos excusáramos y cuántas torcidas inteligencias que andan por ahí no anduvieran! (Zavala, 2005, p. 64)

Porque para andar libres en ese mundo dominado por los poderes masculinos, el mundo de los sordos, ciegos y mudos a conveniencia, se necesitaría algo más que la presta calidad incendiaria de la escritura creada por este proclamado yo femenino en singular y en plural consciente, contestatario y contradictorio ante el pensar oficioso/oficial. La escritura está de-formada por una seudo primer mujer ignorante, la cual no se queda en la falsa modestia utilizada para mantenerse a resguardo y desviar esos ataques gracias al juego cínico de imitar y rebasar la estética barroca de la época, sino que también tendrá gracia y talento al aludir a

sus contemporáneos directamente. Los sabios y santos que terminarán sin saber leerla ni poder escribir en contra, porque no la han podido o no han querido entenderla, demostrando una tácita ignorancia a la que no podrán disfrazar más por muy perfecta o utópica que esta sea. Dado que, con "Juana (se) hace entrar en contradicción saber y decir". De hecho, Sor Juana los termina de reducir/exponer al señalarles sus negligentes acciones y su parco intelecto y, por ende, el de los demás hombres del mundo en el cual vive. Visualizándose, tomando esa palabra masculina, la reutiliza para describirse sufriendo una, "¿Qué me habrá costado resisitir esto? ¡Rara especie de martirio donde yo era el mártir y me era el verdugo!" (Zavala, 2005, p. 53).

Lo anterior es coincidente con una realidad textual que se constata mediante el dinámico juego de silencios y sombras, entre las cuales se va conformando un yo de mujer madre e hija a partir de las infinitas respuestas interiores que le dan forma y contenido, aquello que Rosario Castellanos denominó, llanamente, "un alegato a su favor" (Castellanos, 2003, p. 34). En sí, esta, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691) de Sor Juana, es una respuesta compuesta de las negaciones, revelaciones y sacrificios hacia un yo femenino que nace de lo escrito, de manera autobiográfica, en busca de su libertad personal y la de su pensamiento como mujer ante un mundo hóstil y cerrado en el nombre del Padre. La palabra de ella es, al igual que la estrategia utilizada por Moro, una carta como pretexto idóneo que le posibilita dirigirse indirectamente a sus superiores y, por extensión, a la comunidad letrada de la Nueva España. Estamos trayendo otra voz versada en latín traducida al español de La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691), en un diálogo sordo para la utopía masculina. Esta magna palabra de la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz Ramírez y Asbaje (1651-1695), es también un magno ejercicio del pensamiento que se resiste a callar y habla de lo que existe en su realidad, a pesar de las previsibles consecuencias que la ciudad de los hombres ofrece a la mujer que contradice al no tan perfecto imperio varonil. Por haberle escrito a ella la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, y a la célebre monja, se les desaparece durante más de trescientos años; por el simple acto de hablar, pensar y escribir mejor que los hombres. Si bien se ha reconocido ese acto —el de la escritura profusa—, fue a instancias y animada por su preceptor que la conmina a redactar ese contundente ensayo/respuesta de una mujer sabia consciente/cierta de las limitantes falsamente impuestas a las de su género y condición femeninas. Este escrito, a diferencia de *Utopía*, sí responde a las injustas sociedades de los hombres y mujeres, y sí devela el ominoso y opresivo silencio impuesto a la mujer por la 'santa', 'perfecta', 'divina' voluntad del hombre.

> La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* paga el precio del silencio femenino, pero su acierto consiste en convertirlo en materia meta-literaria. El silencio de las mujeres es precaución, represión, autocensura, modestia; pero también resistencia pasiva, incluso lenguaje específico. Por eso, si Fray Luis entiende la asociación silencio-mujer en un solo sentido, Sor Juana la dota de realidad polisémica. De esta manera, la autora mexicana rastrea la interpretación dada a la sentencia de San Pablo "Callen las mujeres en las iglesias" (*Mulieres in Eclesiis taceant*), demostrando el desvío de la verdad histórica ante la interpretación interesada, poniendo en evidencia que ante la Historia, la mujer es la Otra, que la ley histórica es una ley patriarcal (Ferrús Antón, s.f., p. 13)

Desde la babilónica ciudad bíblica pasando por la renacida ciudad inglesa de Moro, la ilustrada moderna o la postmoderna apocalíptica urbe contemporánea misógina, resultará en vano encontrar libre la voz y el pensamiento femeninos, puesto que aún su condición humana sigue siendo violentada y las más de las veces ignorada. Nunca se pensó, dentro del orden hegemónico masculino y racional leído en *Utopía*, en referirse a todos esos cambiantes espacios en donde habitan los diferentes grupos de las mujeres y los hombres; tampoco se llevó a cabo esta labor humanitaria en esas urbes colonizadas en las diferentes latitudes y longitudes habitadas por diferentes multitudes humanas, casi todas exterminadas ya. En ninguna de ellas —de las ciudades del pasado/presente, de las utópicas o históricas—, la presencia de la mujer se ha aceptado como una presencia igual a la del hombre. No, ciertamente tampoco lo fue para el quehacer intelectual de Tomás Moro. Por eso se ha hecho tan evidente que en la masculinidad utópica citada se silencia y se ignora a las mujeres; a todas y todos, los otros y otras de la realidad utópica e histórica por igual. Lo es todavía el hecho de que se siga evitando el hablar de lo que nunca se debería haber permitido, la objetivación, explotación y genocidio de los seres humanos.

Precisamente, por todo lo anterior hoy en día hablar de la palabra utopía y adentrarse en ella, en el texto o discursos de la *Utopía,* no solo se hace necesario, sino que se necesita que esta misma acción verbal se transforme en un movimiento vivencial y, tal vez, artístico, el cual rompa con el silencio de la intelectualidad y de los poderes imperantes que se niegan al cambio para bien. Se espera lograr otra lectura humana imparcial que le posibilite al lector, al salir de la lectura de *Utopía*, de sus cercos divinos, continuar con otra mejor manera de historiar, otra manera de hacer literatura, de tener otro pensamiento y otras lecturas comprometidas con toda la humanidad hecha mujer o no mujer, y con hombres o no hombres. Es

decir, leer para comunicarnos los seres humanos de una manera más completa o, al menos, conocer del por qué de esas *fallas* en la escritura/lectura, o por qué de las ausencias y por qué tantos y tan marcados silencios que muy pocos, como Sor Juana Inés de la Cruz y otras pensadoras, se han atrevido a desafiar. *Utopía* bajo este tenor no es más una escritura utópica masculina sino, al contrario, por ello mismo, una distopía, un discurso que necesita entenderse para mostrar su caducidad. Volteemos las hojas y descubramos el bosque ignoto para que, basándonos en esta lectura genérica que tiende a lograr una lectura contestataria, rompamos o develemos, por lo menos, el cerco dictado a todo pensamiento ancestral y actual. El objetivo es poder mostrar de qué manera el pensamiento racista del poder y control patriarcal se erige como la salvación del mundo de la imaginación y de la vida real sin cortapisas. Para intentarlo hay que liberar el pensamiento de las mujeres y de los hombres al unísono, hay que seguir develando ese control racional disfrazado de bienestar y perfección que se impone como una carga pesada en el quehacer del lenguaje, losa que se impone en la vida, lluvia ideológica que se filtra en las artes. Es decir, en toda cultura y forma de vida que se ha desarrollado y que sigue, a pesar del cerco genocida, desarrollándose en nuestro planeta Tierra.

*Utopía* no es más un texto perfecto, no es más la utopía. Nunca lo fue, pero ha logrado pasar como tal gracias a ese mismo control y dominio impuesto al pensamiento y al lenguaje. Es tiempo de mostrar sus ausencias/carencias al intentar una mejor lectura de sus re-veladas utopías, y de esas otras no utopías que existen hasta en la im/perfección, en esa isla ignota e inaccesible. Así que esta insólita y marcada palabra, tan llena del vocerío de las cosmomemorias y alentada por reconocidas y desconocidas voces, plantea esta otra relectura de manera desafiante y genérica, y así con ella armar un ensayo que posibilite ver de otra manera la utopía de un hombre renacentista loado y enlodado por su propia realidad a-histórica, la cual fue contradictoria y perfectamente racista ante la realidad que seguimos confrontamos en el mundo contemporáneo. Las sociedades actuales no pueden seguir soslayando la ignominia del pensamiento económico, político, religioso y militar, disfrazado de humanista y defensor de los derechos humanos que se sigue practicando desde tiempos inmemoriales. A pesar del loable esfuerzo de Tomás Moro la justicia y libertad no se ha alcanzado ni en Amaurota ni en ninguna de las ciudades del mundo actual.

Es momento de empezar a revalorar las pasadas realidades humanas silenciadas, de dialogar con una *Utopía* cuasi-fantasmal masculina y mostrar sus condicionantes temporales y espaciales. El desafío dual, entonces, consiste en

desentrañar los complejos nudos de ideas e imágenes y palabras que los forman, las mismas que los han hecho parte de la tradición cultural y literaria. A la vez, el reto es enfrentarse con la traducción del libro, lo cual logra desestabilizar mucha de la crítica literaria. No se puede obviar que originalmente *Utopía* fue escrita en el latín del siglo XVI. Como si no fueran suficientes obstáculos los generados por las diferencias conceptuales, contextuales, lingüísticas y temporales, se tienen que reconsiderar las malas interpretaciones o degeneraciones que afectan a toda lectura de este clásico del pensamiento renacentista europeo. De tal suerte que el verdadero propósito de *Utopía*, para la mayoría de las personas, se mantiene fuera de alcance o comprensión, y su manera de verla y de entenderla cambie al repasar en algún otro momento este libro ya tan leído durante los últimos quinientos años.

Así que para lograr comunicarse, a tiempo y a destiempo, con esa inasible palabra utópica, queriendo atraparla o al menos entenderla para bien y no para mal, es muy posible que el presente no llegue a ser un propósito compartido por los lectores, quienes como el mismo Tomás Moro hacen gala del ingenio para solazarse en el mundo que se han hecho o lo han hecho ellos a su imagen y semejanza, pero que no es el que se vive realmente en la historia. Como lo leen algunos virtuosos en la obra, "yo me persuado que fabricó aquella política contra la tiranía de Inglaterra, y por eso hizo isla su idea, y justamente reprehendió los desórdenes de los más de los príncipes de su edad" (de Quevedo y Villegas, 2007, p. 12). Esto es lo que sigue comunicándose entre los lectores, quienes como Francisco de Quevedo y Villegas (2007), dan 'el visto bueno' al diestro ejercicio literario y siniestramente siguen negándose a hablar de lo que no aparece en *Utopía*. Como lo advierte y a la vez se divierte Quevedo en su alabanza a un colega consagrado en la misma *Utopía*, se encuentra ese dejo burlón pero altamente ingenioso de una misma manera de ver la realidad y de adueñarse de ella sin importar nada más que el yo masculino. Puesto que en *Utopía*, también, se convierte, se divierte el ingenioso canciller británico al hacer de esta obra un periplo doblemente desafiante para todo lector que se adentre en los muros de la ciudad perfecta, y en los cuatro textos que cierran el paso a las vivencias otras de los bárbaros hombres que no son de la misma clase de la de los letrados hombres que, como Quevedo y Moro, hablan solo de una manera perfecta y para un solo público: los demás no importan o no hubo tiempo para hablar de ello o con ellos. Como asienta Rafael Hitlodeo y el propio Tomás Moro hacia el final del segundo libro:

> Por todo esto, cuando traigo a mi memoria la imagen de tantas naciones hoy florecientes, no puedo considerarlas —y que Dios me perdone— sino como un conglomerado de gentes ricas que a la sombra y a nombre de la república, sólo [sic]se ocupan de su propio bienestar, discurriendo toda clase de procedimientos y argucias, tanto para seguir, sin temor a perderlo, en posesión de lo que adquirieron por malas artes, como para beneficiarse, al menor costo posible, del trabajo y esfuerzo de los pobres y abusar de ellos. Y así que consiguen que sus maquinaciones se manden observar en nombre de todos y, por tanto, en el de los pobres también, ya las ven convertidas en leyes. (Moro et al., 2009, p. 176)

Resulta muy significativo que en *Utopía* se hable tan escasa y cuidadosamente de las otras naciones y de las otras gentes, ya que sí se sabía lo que había sucedido en el mundo real inmediato a la conquista. El mundo lo supo: la Santa Sede ha otorgado a España y a Portugal la bendición para saquear y comerciar con las tierras nuevas. Sin embargo, Tomás Moro solo toma la idea de los viajes y de las noticias dadas por este sabio navegante que "ha navegado como Ulises, o, mejor aún como Platón" (Moro et al., 2009, p. 56), para resaltar las cualidades de los pueblos y ciudades utópicos, en contraste con las otras naciones que no respetan las leyes ni justicia alguna; pero ellos sí, los utópicos. Sin embargo, su Inglaterra no es excepción, aunque se conozcan o no las reglas, y se sepa o no qué es lo que realmente está mal:

> En Utopía, por el contrario, todos conocen las leyes, pues éstas [sic], como he dicho, son muy pocas y su interpretación más simple pasa por ser la más equitativa. La ley, dicen, se promulga para que todos sepan cuál es su deber. (Moro et al., 2009, p. 146)

La alusión a esas naciones no puede referirse a otras, sino a las naciones de América: la tierra nueva o la novedad para satisfacer/aplacar a la vieja Europa. El mensaje se puede entender: los elegidos tienen que acatar los designios, las órdenes y, sobre todo, su deber. Los mundos nuevos o ciudades colonizadas que son —así como acontece con las mujeres—, usadas, penetradas, saqueadas, engañadas, destruidas e ignoradas por las leyes y ordenamientos papales, monárquicos, comerciales y militares. Es decir, por el mismo orden patriarcal imperial e intransigente que se muestra en todo su poderío contra las bárbaras, exóticas, exuberantes y salvajes tierras africanas, americanas, asiáticas, australianas; todas ausentes de la utopía humana, y más que nunca se encubre el ejercicio de la brutalidad humana.

Son las fallas ordenadas por las políticas y poderes dictados y controlados por los mismos hombres que sostienen la inhumana colonización, el tráfico de esclavos, de mercancías y minerales que las violentas colonizadoras huestes guerreras llevaban a la Europa imperial en nombre de la religión y el poder del hombre blanco. La otra debacle/*falla* en la que cae, sigue cayendo la humanidad, no tiene cabida plena en *Utopía* sino que se menciona tan solo de soslayo. En ese mundo nunca se habla de lo malo que sucede en el mundo real; no se hablará de la violencia y los genocidios pasados ni presentes ejercidos en contra de los habitantes de las viejas y de las nuevas tierras que existen o existieron. No existe tal deseo, por el contrario, el uso y la adecuación de poderes apegados al orden social vigente tienen su constancia ante el mutismo e indiferencia, ante este genocidio milenario que sigue inmolando a los seres humanos como en el caso mexicano-americano que se ha prolongado más de la cuenta.

Ante la presencia de las nuevas personas se resquebraja ese orden perfecto, pero no se rompe. Sin embargo, la conceptualización del orden patriarcal quedara tambaleante. El control cerrado divinizado por el orden y la razón imperantes sigue inmutable ante los demás. Es por eso tan necesario plantear el siguiente cuestionamiento: ¿por qué no tienen un espacio las multitudes americanas y no americanas en la ciudad perfecta o *Utopía*? Simplemente porque no importaban *los otros ni las otras*, porque se les negaba toda humanidad en las perfectas e imperfectas ciudades de los hombres. La división del mundo por el sistema neoliberal económico solo ha privilegiado, como en el pasado, a unas cuantas familias, pero nunca a la población entera. Ellas y ellos no son parte de la cultura dictada por ese pensamiento universal europeo, el cual se abreva en la ley del Padre. Los hombres letrados y pensantes blancos, física o mentalmente de un solo color, siguen controlando el mundo o, mejor, los mundos: el real y el virtual. Dueños de la palabra, nunca la han cedido porque no aceptan las lenguas libres del mundo. La escritura que del mundo hace Moro no concibe, desgraciadamente, lo indio, indígena, negro, judío, árabe o asiático, y menos lo femenino. No piensa en otros seres que no sean los utópicos, ni en otras entidades fuera de *Utopía*, aunque sepa que existen miles de seres humanos conviviendo virtual y literalmente en los mundos reales e imaginados. *Utopía* se revuelve en su coto cerrado para leerse como un ejercicio de la creatividad humana, pero ya no lo es más. Si acaso, escasamente humana con dejos de libertad y humanidad inciertas, muy limitadas ambas por cierto. *Utopía* retoma en su perfecta concepción solo algunos de los cambios socioculturales que se producen al fragor de un inusual renacimiento no contemplado por los nuevos

lectores de los clásicos de la antigüedad, y de los todavía más increíbles escribas de los imperios que dominaban los cielos de la vieja Europa y luego de las nuevas tierras colonizadas a sangre y fuego en nombre de la religión, con el propósito de adueñarse del oro y demás riquezas.

*Utopía* sigue leyéndose profusamente pero sin cuestionar en demasía en su obvia inmutabilidad silenciosamente clasista, racista y sexista, ante una realidad cambiante que sigue transformándose pero que se le ignora. Aunque se diga que el origen y fin de *Utopía* fue el deseo de cambiar la sociedad europea perdida en su época. Pareciera en ese mundo utópico inventado por los hombres que las cosas siguen sin mayores cambios. Afortunadamente, en el camino intelectual surgen lecturas encaminadas a develar algo de lo que explica ese mutismo histórico y universal, evidenciado por las fallas del pensamiento y la palabra masculinizada de Moro. Luis Pérez Sánchez en *Utopía de Thomas More y la tradición clásica* (s.f.), propone repensar las características que la literatura utópica muestra en su constitución. Él no tan solo las señala (felicidad analítica, detención del tiempo y minuciosidad descriptiva), sino que las interpreta para enfatizar el procedimiento sustentador que explica un poco los silenciamientos de *Utopía*. Porque, de acuerdo con Pérez Sánchez, en lo utópico:

> Estos tres rasgos obedecen al principio general de que la utopía no se opone a la historia desafortunada, como a veces se ha defendido, sino a toda la historia, puesto que se concibe como la desgracia en sí misma; y dado que la historia es movimiento, la utopía no puede ser sino quietud, fantasiosa y ajena a todo plan de acción. (s.f., p. 54)

Por ende, en *Utopía* la historia no ha pasado o ha sido desterrada del mundo utópico para no hacer mella en las propuestas e ideas conservadoras contenidas en su narración, la cual habla de increíbles ciudades ideales y de una isla, Utopía, perdida perfectamente en la mar. Y esa pérdida de rumbo puede si acaso explicarse en el enfoque que se le da al lenguaje literario, el cual lo permite:

> Utopía es una isla que se encuentra situada en un espacio neutro: sirve de término de referencia en un lugar al que no se puede acceder. Es imposible ejercer juicios valorativos acerca de Utopía, sólo [sic] se pueden ejercer juicios *desde* ella, porque, en el fondo, *ella* no es el tema, solo es el espejo en el que se refleja el tema, que somos *nosotros*. Por tanto, Utopía no representa tanto un lugar como el límite del lugar que ocupamos nosotros mismos [...] La obra de Moro, entonces, no expresa una sociedad

> ideal, sino la misma dinámica de la representación y de la construcción del pensamiento y de la imagen que se tiene sobre uno mismo. Es un discurso acerca de la discursividad. (Pérez Sánchez, s.f., p. 46)

Sin embargo, al invadir el mundo utópico que la sostiene, se empieza a percibir que si bien esa valía literaria puede constatarse al seguir las huellas impresas en el tejido literario que da forma a *Utopía* —un lenguaje total y perfectamente masculino—, en ella se impone y se propaga el poder del hombre, de los hombres. Esa potencialidad emanada del cifrado mundo perfecto es dada también por una misma palabra perfecta que sigue con las pasadas estrategias del discurso patriarcal: 'enseñar deleitando'.

Es un hecho que para los hombres la posibilidad de usar y jugar con el lenguaje no está restringida, puesto que son los dueños y detentadores de ese poder absoluto. Los dueños del lenguaje son los que dictan tanto la última, como la primera palabra, puesto que en ese coto patrístico no entran los otros y las otras. En la palabra dominada se eternizan o juegan a ser perfectos/eternos, lo cual se observa también en la marcada singularidad burlona de una conflictiva representación autoral que va mellando la ciudad utópica. Moro, al ser juez y parte en las narraciones hilvanadas, en las selecciones históricas cosidas y, sobre todo, en esas preferencias políticas bordadas con las voces y testimonios de sus sagaces interlocutores en las que él mismo se retrata en su obra, las problematiza al burlarse ante sus lectores. Como se puede observar en la carta que estratégicamente cierra su obra y en la que repite lo dicho en la primera, ante el 'temor' que sus palabras pudieren provocar en sus lectores:

> Entretanto, debo confesar que así como no me es posible asentir a todo lo dicho por un hombre ilustrado sobre toda ponderación conocedor profundo del alma humana, tampoco negaré la existencia en la república utópica de muchas cosas que más *deseo* que espero ver implantadas en nuestras ciudades. (Moro et al., 2009, p. 179)

Como producto de esta paradójica y desafiante manera de pensar, las huellas dejadas por Tomás Moro en todos los retratos hablados, en todas las conversaciones iluminadas y en los testimonios especulares con los que se llena la escritura de su libro son igualmente ambivalentes. Es decir, el mundo ideal-utópico se llena del lenguaje literario y del habla cultivada por los hombres, es decir, de ese poder patriarcal único y universal. Por eso, "en Utopía de Sir Tomás Moro,

la clase dirigente que se encuentra en la cima de la jerarquía institucional está encarnada por los intelectuales" (Vidal Rojas, 2011, p. 73). A estos, se les unen los religiosos y los políticos, puesta en práctica de lo que se consideraba 'la norma' o 'lo correcto'. De esta manera, el protector de los políticos, Santo Tomás Moro, es reutilizado dentro de las sociedades humanas al igual que San Juan Diego, testigo del mito religioso.

Al hacer uso de esa católica intelectualidad educada y sabedor de los riesgos ante sus desconfiados pares que en política siguen imponiéndose, la narración utópicamente se codifica y se condensa en una palabra cargada de ambiguas connotaciones cifradas. Es decir, la narrativa utópica, siguiendo a Mercedes Blanco, envuelve a sus lectores en un manto escrito perfectamente, en el cual se encubría "un complejo sustrato filosófico, literario, teológico y político [que] se ocultaba bajo la superficie amena del viaje maravilloso y del diálogo irónico" (2014, p. 158). Bajo esa tesitura, la literatura, las palabras e imágenes, que el escritor ha versado, ha versificado se transforman, al leerlas, en otras realidades que permiten 'ver' e inventar lo que solo existe en lo imaginado a voluntad cierta e incierta de su autor:

> Es decir, aunque él les había dado a sus utopianos la isla más segura de todas para vivir, y complicado sus vidas con un mínimo de historia, Moro se había visto obligado a darles cualidades inhumanas y superhumanas a fin de que construyeran una sociedad decente/perfecta. Su libro, es genial y jocoso, pero también tiene una tonalidad opaca. Los lectores han dicho durante años que debajo de las bromas, Utopía es una obra seria. Bajo esa seriedad, es asimismo un libro absurdo. (Adams, 1975, p. 199)

Este absurdo es llevado al extremo al inmortalizarlo entre sus pares. Razón por la cual el silencio hablado o lo no escrito por Moro en su misma palabra, margina todo aquello que ha eludido o lo que teme nombrar, pero que existe a pesar de su deseo y voluntad. *Utopía* es en sí misma un ejercicio de la voluntad subjetiva que se cubre hasta de sus últimas consecuencias aparentando que habla de una sociedad humana perfecta; pero que es tan solo el ejercicio político-literario del canciller inglés y no de los seres humanos contenidos en el planeta. Las multitudes de seres humanos no encuentran cabida en su mundo utópico. Tomás Moro solamente se permitió abogar y pensar en personas y hechos seleccionados a su criterio y voluntad, tanto en su obra, como en la historia del mundo, con consciencia plena de lo que hacía con su ensayo epístola-utópico. Como un hombre de la monarquía, preparado, consciente del mundo y sabedor de los poderes vigentes, Moro sí sabía

de los viajes hacia la otra parte desconocida de la tierra; estaba enterado, *no podía no estarlo* como anunciaba el vate argentino, de los quehaceres imperialistas y racistas de su mundo. A través de Rafael Hitlodeo, reconoce uno de los más grandes cambios que, a pesar de todo, salvarían a la vieja Europa: América. La aparición del nuevo mundo y de la expansión/colonización europea de la cual Moro fue testigo y partícipe, cambiarían al cercado mundo renacentista para siempre. A él le ofreció la oportunidad de darle vida a su inventada realidad literaria, a su *Utopía*, obra que encubrió el orden homogéneo de las cosas de la época. Si bien no de la mejor manera, tal como se ha observado en la anterior crítica y en los estudios recientes:

> Utopía es la mejor de las repúblicas, la más humana y pacífica, la más protectora y clemente, pero también un sistema que para existir necesita proyectarse hacia fuera, bajo formas extremas, las miserias de que pretende liberar a los seres humanos. De modo característico, el sistema defensivo de los utopianos es más eficaz, y en ciertos aspectos más implacable que los sistemas ofensivos de países organizados para la guerra y la conquista. Una de las principales estrategias es usar mercenarios extranjeros ávidos de dinero para las misiones de mayor peligro y hacer a la humanidad un buen servicio con su exterminación. También necesita la igualitaria república de esclavos atados con cadenas de oro para matar reses y retirar basuras. (Blanco, 2014, p. 169)

En el pasado como en el presente, reyes, papas y presidentes siguen unidos en el desastre humano. Todos ellos se han servido y siguen sirviéndose de las pobres y deshumanizadas multitudes, y en *Utopía* reina el mismo orden de cosas. El hecho es que a nombre del imperio, de la monarquía y de la religión se imponga, a sangre y fuego, una civilización que se sabe fallida a los hombres en esta otra mitad del mundo. Por supuesto, nadie piensa en evitar la tragedia y mucho menos en detener los miles de atropellos en contra de los mundos indígenas, africanos, australianos y asiáticos colonizados, nunca vistos, nunca mencionados en los libros de *Utopía*. Tampoco están estas y otras ideas en la consciencia intelectual ni en el accionar político moderno. Ningún gesto de arrepentimiento existe en el pensamiento de los todopoderosos hombres de la tierra y Tomás Moro no fue ninguna excepción. La tierra, figurativamente, perdida en miles de años, y en la que millones de personas habitando en su opuesta inmensidad fueron exterminadas y, como en el citado libro, ignoradas. O que bien fueron literalmente avasalladas por los poderes imperialistas del pasado y del futuro, los cuales se leen tan idénticos. La debacle de

Las Malvinas en 1982 vuelve a mostrar que la colonización sigue sin cuestionarse realmente por Las Naciones Unidas, ONU, por citar uno de tantos ejemplos de la violencia. *Utopía* no es más que una distopía que cubre la expoliación genocida a manos de los hombres de ese mundo racional europeo renacentista y de sus descendientes, nuestros contemporáneos que observan como esa utopía se convierte en entropía:

> En efecto, no se trata para Europa solamente de aceptar el fenómeno geográfico y natural representado por América, sino de resolver el problema, urgente e inquietante, de la imprevista irrupción en la historia de una parte absolutamente desconocida y además muy numerosa de la humanidad. Esta irrupción no sólo [sic] desbarató los conocimientos y el orden geográfico y cosmológico establecidos, sino también y sobre todo, exigió que se asignara e esas poblaciones un lugar y un sentido en la historia del género humano. El problema del origen y fin último de las gentes indianas se tornó, desde los primeros tiempos del descubrimiento y a lo largo del siglo XVI, en tema obligado de reflexión filosófica e investigación histórica, mediante las cuales la cultura europea buscó un reajuste coherente de las bases del conocimiento y también de la conciencia de su propia identidad, puestas en tela de juicio por la radical novedad del descubrimiento. (Cantú, 2002, p. 63)

Ese reajuste, reflexión o concientización nunca llegó. Lo que sí arribaría a los puertos europeos serían los metales preciosos, así como toda la flora y fauna arrancada de América y la inapreciable riqueza humana de la otra mitad del mundo. Al igual que las noticias y vivencias dadas por los marineros, viajeros, exploradores, científicos, religiosos y autoridades administrativas, comerciales, colonizadores y soldados navegantes, las mercancías todas fueron recibidas/repartidas y disfrutadas por igual sin ningún asomo de arrepentimiento. América fue y es la panacea, la esperanza pervertida o la perversa esperanza, no la que idealizó mentalmente Tomás Moro en su *Utopía* al ponerla, socarronamente, adelante de los adelantados colonizadores: "En lo que mira la antigüedad de los Estados —replicó Rafael— sólo [sic] podrías pronunciarte con exactitud si hubieses leído las historias de aquel mundo, según las cuales hubo en el ciudades antes que aquí hombres". (Moro et al., 2009, p. 94).

Al escribir *Utopía*, Tomás Moro selecciona y se proyecta en cada uno de sus pasajes de una forma personal, parcializada y lúdica ante los hombres de su tiempo: Erasmo y compañía. Porque, "como Platón, Moro deja a menudo que sus lectores adivinen hasta qué punto son propuestas serias los arreglos que describe, y si

presentan un mero espejo burlón para revelar las distorsiones de sociedades de la vida real" (Kenny, 2014, p. 34). En su misma *Utopía*, inclusive, se responde a sí mismo como hombre que es y defiende intensa y repetidamente las instituciones políticas y religiosas a las que se debe. Esto último se puede comprobar en el contenido irónico y un tanto humorístico de los dos libros, y al despedirse de sus lectores en forma de dos simples pero ingeniosas cartas con las que ampara su obra. En la primera está defendiendo su narrativa del insolente escrutinio de propios y extraños, a los que les deja caer su mano al decir: "Muchos ignoran la literatura, otros muchos la desprecian; el bárbaro rechaza como duro todo lo que no sea absolutamente bárbaro; los 'sabelotodo' desprecian por trivial cuanto no aparezca sembrado de vocablos insólitos" (Moro et al., 2009, pp. 52-53). En la segunda se erige como una figura intermediaria y meta-literaria, con la cual logra sembrar la duda en el corazón y pensamiento de aquellos lectores que crean haber comprendido el sentido y origen exacto de su utopía:

> O bien la cosa se ofrece como algo verdadero y realmente existente y, en ese caso, encuentro en el libro algunos pormenores un tanto ridículos o, si es pura invención, echo de menos, en algunos puntos, el ingenio famoso y brillante de Moro. (Moro et al., 2009, p. 180)

Y, hacia el final de su obra, remarca la futilidad del intento por entenderla/o, puesto que para él su narración utópica es un insólito juego desestabilizador de la palabra y del pensamiento:

> No tengo por qué ocultar que, de haberme propuesto escribir acerca del Estado e intentado pergeñar una fábula, no hubiese retrocedido en la invención de algo que, envolviendo los ánimos como con una dulce miel, les destilara la verdad sin que la notaran. Y de seguro les hubiera podido ablandar tanto que, a la vez de jugar con la ignorancia del vulgo, podría haber añadido, para los cultos, ciertas señales por las cuales fácilmente se hubiesen percatado del tenor de la Utopía. No cabe duda que, por lo que respecta a los nombres de los príncipes, del río y de la capital de la isla, pudiera haberme valido de indicaciones tales que los más instruidos sospecharan con facilidad que no había tal isla, que la ciudad era una quimera, el río sin agua y el príncipe sin pueblo, indicaciones que hubieran parecido más sagaces y agradables que las ofrecidas por mí al servirme, por respeto a la fidelidad histórica, de nombres tan bárbaros e insignificantes como Utopía, Anidro, Amaurota y Ademo. (Moro et al., 2009, pp. 181-182)

Tomás Moro existe y está en su *Utopía* por los cuatro costados, dentro y fuera de la obra. Sin embargo, lo que se ve en la isla utópica no es reflejo de la realidad del mundo del siglo XVI, sino una invención del pensamiento mismo. En su libro, Tomás Moro enfatiza la culminación del control y poderío de la ideología milenaria del hombre occidental que desconoce y destruye a todos los demás. Tal como se puede observar al imponerse dentro de los espacios físicos, mentales e ideales descritos en las ciudades utópicas, el poder del hombre blanco cristiano racional misógino y racista: el patriarcado. *Utopía* mantiene un disfraz perfecto con formas de vida que resultan altamente sospechosas, dada tan señalada perfección. O mejor, imperfección maquiavélica llevada a la utopía, porque ya no dan para más la ideas según las cuales lo utópico es "una imagen especular de la realidad" (Peña, 2002); o, "la esperanza de un mundo mejor" (Vidal, 2011, p. 77). Es todo lo contrario, existe una notoria delimitación en la *Utopía* que se resiste a criticar, consciente y revolucionariamente, la realidad histórica en la que se ha formado y a la que pertenece su creador. Los cambios existenciales que se han manifestado en la vida social urbana, como se ha señalado, no encuentran cabida en el mundo ideal de Moro.

Por todo lo anterior, es evidente que no se encuentra en *Utopía* el renacimiento femenino. La casi nula presencia activa de la mujer junto con la ausencia de los diferentes grupos humanos en medio de los avatares de la existencia en las ciudades utópicas instrumentadas por Moro, dejan un vacío que no se puede dejar de tomar en cuenta al estudiar este texto angular de un proceso renacentista que aboga con claridad a favor de lo masculino. Estamos frente a un texto que unió aparentemente los dos mundos, el de la *imago* y el de la *episteme*, pero en realidad es uno mismo e idéntico a la *imitatio* hasta la perfección, al mundo creado por y para los hombres mismos y nadie más. Contrario a lo que muchos de sus lectores piensan al entrar o al salir de la *Utopía*, en esta lectura es evidente que Tomás Moro se escuda en una realidad imaginada que lo inmortaliza y con la que logra fortalecer, sin lugar a dudas ni vacilaciones, un sistema social masculino en el cual no se acepta lo diferente, ni mucho menos a los que no se ajustan al modelo creado por el sistema jerárquico que se pretende universal y perfecto. Ahí y aquí no hay ningún espacio para los bárbaros hombres ni para las bárbaras mujeres; ellas y ellos son invisibilizados y dejados, paradójicamente, fuera de un espacio inexistente pero que es parte de nuestra realidad o de las realidades mundiales. Caso contrario sucede con la visión compartida por Iain Chambers quien enfatiza la multiplicidad de culturas y la presencia fundamental

de la mujer del concepto de género sexual en los estudios sociales y culturales de las ciudades del mundo.

La preferencia selectiva en las ciudades actuales es una vieja estrategia que ha sido cuidadosamente señalada por algunos de los especialistas en la materia urbana utópica: "la utopía, reflejada en proyectos y formas urbanas pretendiendo rescatar y develar valores universales y generales, expresa en realidad ideas parciales que son, cultural e ideológicamente, limitadas y orientadas a un segmento específico de la población" (Vidal, 2011, p. 77-78). Es claro que las ideas vistas en *Utopía* no son compartidas, ni mucho menos entendidas por el grueso de la población. La obra fue escrita para favorecer a unos pocos, pero ha sido usada y reutilizada constantemente en beneficio de una sola manera de pensar y de vivir, y se amolda a los intereses y políticas tradicionales de los diferentes grupos hegemónicos a lo largo de la historia. Algo de lo que se explica en el estudio de Mercedes Blanco, "Entre Arcadia y Utopía: el país imaginado de las *Soledades* de Góngora". En su ensayo, Blanco trata de manera inteligente el uso represivo y alienante que se le da a las utopías que, como las mencionadas, sirven para mantener las desigualdades e injusticias sociales *ad infinitum*:

> Con humor juguetón aprendido en Luciano, Moro y sus amigos fingen que sólo [sic] una pequeña avería de la comunicación, en vías de resolverse, impide que sepamos por ahora la localización de este fénix de las ínsulas. Una y otra obra eliminan del mundo imaginario que crean o recrean los componentes más opresivos de la vida social de Europa de su tiempo: castas de señores y vasallos, trabajo como penalidad y servidumbre, sumisión de las íntimas creencias a un aparato eclesiástico, riqueza ostentosa acaparada por muy pocos e indigencia para la mayoría. El viaje ficticio adentra a los lectores en un país imposible y fantástico pero capaz de convertirse en acicate de una reforma interior, de una curación del alma, y tal vez en estímulo de una reforma política o religiosa. (2014, p. 134)

El discurso utópico es una manera sutil y segura de lograr que las cosas no cambien en las sociedades históricas. De ahí que sean los nuevos conglomerados y sociedades capitalistas asociadas con los viejos monarcas y con los jóvenes dueños, en aquel entonces del resplandeciente capital económico burgués, los beneficiados indirectamente por la pluma y pensamiento del creador de *Utopía*. La literatura de la utopía está desgastada, ha sido rebasada por la realidad misma y por negarse a aceptar los cambios temporales y espaciales en las ciudades y

sociedades humanas. Ha sido ya demasiado larga la espera para pedir perdón a los pobladores de las nuevas tierras conquistadas o a sus supervivientes mujeres y hombres, quienes no han tenido ninguna oportunidad en un planeta repartido ideal y utópicamente entre los escogidos por los hombres poderosos, descendientes de aquellos otros que colonizaron literal y materialmente por medio del orden y la razón toda resistencia humana.

No existe duda al ver los resultados que en los últimos dos mil años han mantenido en boga esas visiones euro-céntricas, al imponerse y generar sistemas y sociedades capitalistas que, en las visiones moreanas se *desea*, falsa y utópicamente, rechazar. La ambigüedad del texto y del discurso mismo debieran de poner en claro ese mensaje primario patriarcal perfecto/divinizado y no seguirle otorgándole al autor de *Utopía* el beneficio de la duda. Su beatificación y posterior canonización, muestran una revalorización de su obra y pensamiento por parte de las jerarquías político-religiosas y sociales de nuestra realidad histórica, en razón a que esto les ha funcionado. Es un hecho que coincide con la posterior santificación del primer indígena en la hagiografía impuesta por el papado a lo largo de la historia. Estos dos personajes ideales, a fin de mantener el sacro orden vigente, son dos de las muchas muestras literarias e históricas manifestadas por un mismo poder (in)visible y ominoso que rige las vidas y muertes del género humano, y que re-actualizan en las santificadas semblanzas de un indio mexicano del que no se tiene certeza plena de su existencia real, y de un navegante letrado del que se sigue produciendo mucha des/información utópica. Confusiones tales como las que proporcionan al leer la obra y la vida del canciller inglés algunos de sus críticos: “Parece posible que Moro combinara un profundo pesimismo sobre la sociedad en la que vivía con un optimismo sobre lo que podría haber sucedido en sociedades con historia diferente” (Kenny, 2014, p. 126). Pero el mundo contemporáneo sabe que ese deslumbrante sol que ilumina el mundo recreado por el católico escritor inglés sigue sin alumbrar las humanas realidades, y las diferencias existentes entre los millones de seres humanos que viven en las ciudades históricas y reales. El astro literario que rige en el plano celestial de las ciudades fundadas por Utopo está manchado y lleno de tormentas, tiene demasiados silencios y espacios sombríos. La brillante palabra sigue ocultando las injusticias sociales y, sobre todo, *Utopía* sigue sin poder difuminar las sombras que impiden darle un lustre apropiado y aceptar la presencia y paridad de la mujer y demás seres humanos que viven en ese mundo controlado por los hombres, en donde ninguna sociedad concede la palabra libre a las mujeres ni las considera como iguales en todos los sentidos. Ese brillo tragicómico de la *Utopía*

sigue dándole lustre a una sociedad machista que es, en verdad, todo un desastre mundial. Al internarse en esta literatura y teorizar con el concepto del género sexual, se puede visualizar cómo en *Utopía* se mantienen *fallidas* representaciones de la mujer y su imagen, las cuales siguen un conocido y altamente opresivo orden social patriarcal. El orden masculino al que, valientemente, denunciaba el célebre Tao Lao (un seudónimo de la sin par poeta Alfonsina Storni), en su artículo del 12 de junio de 1921. Ella lo denominó *El varón*, un ser al cual ironizaba para mostrarles a las damas y caballeros de la época lo que seguía escondido en el ambiente, lo que ensombrecía la ciudad porteña dominada por los iluminados hombres:

> Así, que en los modernos tiempos, los hombres se quejan de que la mujer ha perdido todas las íntimas bellezas que la adornaron, y las mujeres piensan que no hay varones que merezcan este adorno, pues para ellos y por ellas este adorno existía. Mientras tanto, actos, ceremonias, sentimientos que parecen cosa provisional, van alimentando, con pequeños e inferiores rellenos, los grandes vacíos de los corazones bien puestos, que no quieren aceptar lo que está en el ambiente. (Storni, 1998, pp. 169-170)

Y lo que está en el medio ambiente físico-mental, y en este caso literal, es la presencia y ausencia de la mujer. Como las que se describen en un libro ensayístico *Mujer que sabe latín…* (1973), singular por su contenido, tan oportuno como coincidente e incisivo al hablar de los silencios y ausencias en *Utopía*. En el mundo escrito y comandado por los hombres siempre ha habido mujeres mejores y diferentes mujeres. Las mujeres fuertes y diferentes no tanto en el sentido dado a las serranas de Juan Ruiz, sino en el de las mujeres recogidas por Rosario Castellanos, una más de las mujeres escritoras que han filosofado e investigado con la urgente y tan vital necesidad de reconocer el quehacer de las mujeres entre los silencios y poderes masculinos. Hay que evitar que sigan los daños, que sigan siendo ignoradas y eliminadas de nuestros mundos reales e ideales que compartimos con todas ellas, con las mujeres que viven tanto en lo literario como en lo histórico, pues ellas son:

> Monjas que derriban las paredes de su celda como Sor Juana y la *Portuguesa*; doncellas que burlan a los guardianes de su castidad para asir el amor como Melibea; enamoradas que saben que la abyección es una máscara del verdadero poderío y que el dominio es un disfraz de la incurable debilidad como Dorotea y Amelia; casadas a las que el aburrimiento lleva a la locura como Ana de Ozores, o al suicidio como Ana Karenina, después de pasar, infructuosamente, por el adulterio; casadas que con

> fría deliberación destruyen lo que las rodea y se destruyen a sí mismas porque nada les está vedado puesto que nada importa como Hedda Gabler, como la marquesa de Mateuil; prostitutas generosas como *la Pintada*; ancianas a quienes los años no han añadido hipocresía como Celestina; amantes cuyo ímpetu sobrepasa su objeto como… todas. Cada una a su manera y en sus circunstancias niega lo convencional, hace estremecerse los cimientos de lo establecido, para de cabeza las jerarquías y logra la realización de lo auténtico. (Castellanos, 2003, pp. 17-18)

Son semblanzas crueles e imágenes arquetípicas, falsas imágenes y falsos espejos (Castellanos, 2003), repetidos en el tiempo, en las obras maestras y en los tratados políticos en los que lo mismo se puede ver a una mujer adorada amorosamente en sublime exaltación religiosa, como a otra destruida y atormentada por esta perenne violencia deshumanizante de los hombres: la violencia de los hombres en contra de las mujeres. En esta historia perfecta pero, por eso mismo, *fallida* e imperfectamente ficcional y utópica. Materialmente, la influencia de la *Utopía*, el velo impuesto a la mujer y a las multitudes otras persiste al paso de los siglos y puede verse en la literatura de la inmensa mayoría de los escritores y escritoras. A la mujer, y a los seres humanos diferentes se les sigue cuando no usando, cosificando, violentando, invisibilizando por medio del lenguaje impuesto por la palabra del Padre, del patriarcado. Es decir, dentro de este universo patriarcal a las mujeres se les sigue negando su imprescindible y fundamental presencia en las pasadas sociedades y en las actuales.

El rechazo social de la Inglaterra de Tomás Moro a considerar a la mujer como un ser humano a la par del hombre, se extiende al mundo europeo y en el renglón literario se puede leer esa misma actitud en muchos de los textos clásicos del medioevo y renacimiento europeo. Puesto que tanto en el *Libro de Buen Amor*, *La Divina Comedia*, *La Celestina*, *El príncipe* y *Utopía* se muestra el mismo talante de una época, con relación a lo que se esperaba de la mujer. De esta manera, se obtienen algunas de las descripciones de la mujer que pasan de mano en mano a través de los siglos. Los señalamientos hechos por Federico González en su *La mujer y las utopías del Renacimiento* apuntan sobre esta misma temática acerca de la cosificación del cuerpo y de mujer. De la Doña Endrina del arcipreste de Hita, a la mujer utópica del santo inglés, las mujeres son siempre controladas por el decir y el pensar masculinos. Es un orden inhumano que las selecciona, clasifica y cosifica. Algo que también ha observado Aníbal Quijano en su estudio “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”, donde se lee que:

> Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la cognitiva eurocentrista. (Quijano, 2000, p. 225)

Sobre esta misma situación misógina con la que los hombres letrados e iletrados atacan a la mujer, García Gualda se extiende en sus observaciones sobre la obra de Nicolás Maquiavelo de una manera casi idéntica:

> A nuestro juicio, aquí reside el gran riesgo que puede llevarnos a juzgar de misógino y machista a un pensador, cuestión que en algunos momentos, podemos visualizar en la obra de Pitkin (1984). En este sentido, Maiz retoma el trabajo de Pitkin y señala —the feminine as 'the other'— provocaría distorsiones internas en su discurso, así como la reaparición no mediada del género expulsado en un primer momento' (1986: 46). De modo que para esta autora en la obra de Maquiavelo la mujer, como lo opuesto al *vivere civile*, será vista no solamente separada de la política sino incluso de la humanidad. Esto no es tan llamativo si pensamos que en ese momento, en Europa se consolidaba un sistema de género que dividía a las mujeres de los varones, lo cual a *posteriori* se tradujo en las colonias en un sistema de género moderno/colonial que dividió a lo humano-de lo no humano. (García Gualda, 2015, p. 209)

La disfrazada opresión y obvia omisión de la mujer en *Utopía no* deja de exhibir un parecido patrón misógino encontrado en *El príncipe*, y el cual persistirá a lo largo de la historia literaria. Pues si bien se ha destacado el hecho de que en el escrito de Moro sí existían las mujeres y se planteaba una especie de comunismo, que existía la posibilidad de divorciarse, que podían ordenarse mujeres sacerdotes y que ellas compartían oficios y actividades comunes, comerciales y administrativas de su ciudad, e inclusive las de la guerra, todas ellas seguían estando sujetas a las leyes, regulaciones, restricciones y controles impuestos por los hombres de la isla. Prueba de esa injusta relación social es el hecho de que todos los cargos públicos y posiciones de mando y poder eran ocupados solo por los hombres viejos o jóvenes.

En esta sociedad utópica, las mujeres seguirían siendo consideradas unos seres inferiores o débiles, y nunca lo suficientemente inteligentes para desarrollar las funciones y trabajos encomendados permanentemente y solo a los hombres. Los ejemplos de esa división genérica son demasiados y muy evidentes puesto que para denigrar a los hombres también se emplea el adjetivo mujeril, además de las reiteradas descripciones de la labor femenina dentro del texto: "las mujeres, como más débiles, se ocupan en los menos penosos, como es el trabajo de la lana y el lino" (Moro et al., 2009, p. 105); "las mujeres sirven a sus maridos" (p. 112); " las mujeres (…) se ocupan de cocinar" (p. 114); "cada madre cría a su hijo" (p. 114); "las mujeres no se casan antes de los dieciocho años" (p. 141); "los encantos de una mujer influyen menos en el marido que su honradez y respeto" (p. 145). Las detalladas descripciones del aspecto religioso practicado por los utópicos son dadas por Rafael Hitlodeo a Pedro Egidio y a Tomás Moro, y son muestras fehacientes del control masculino que se ejerce sobre la población femenil de *Utopía*:

> Antes de acudir al templo en los días finales de fiesta las mujeres se echan en las casas a los pies de sus maridos y los hijos a los de sus padres, confesando sus pecados, si acaso ejecutaron alguna cosa indebida o dejaron de realizar con diligencia lo que estaban obligados a hacer, y piden su perdón (…) Ya en el templo, los hombres se colocan a la derecha y las mujeres, separadamente, a la izquierda, haciéndolo de manera que todos los varones de una familia queden delante del padre y de que la madre cierre el grupo de las mujeres. (p. 171)

Los soles, el sol que ilumina a Amaurota y a sus cincuenta y tres ciudades hermanas, muestran en su masculinizantes irradiaciones la (i)rracional reconstrucción de los espacios habitados, diseñados y controlados por una sociedad utópica patriarcal que reproduce (in)conscientemente las mismas fallas de la sociedad inglesa histórica. En *Utopía* debe cambiarse la posición de las cosas porque no dejan ver la luz real de la vida. El lustre versado en la narrativa utópica niega e inhibe el desastre humano que se ensaña con las mujeres en la vida real, con plena consciencia de lo que se está escribiendo, y esto no se ha tomado en cuenta en los cientos de estudios sobre la obra. El resplandor provocado por los casi cinco siglos de luces que la iluminan, literalmente, sigue cegando a sus miles de lectores; muchos de los cuales se adentran confiados y sin hesitar en ese mundo fantástico inventado por un hombre, ya que creen reconocerse dentro del mismo texto o aceptan lo leído sin objetar. Hay, sin embargo, otras gentes que lo visitan

por una simple curiosidad y son arrastrados por esa fama que el texto literario ha generado en la historia y la literatura, sin realmente entender lo que significa o ha significado. De esta manera, se empiezan a reconocer esas sombras al re-visitarse parte de la crítica literaria alrededor de *Utopía*, en la que se descubre que son muy escasas las personas que realmente han podido comprender y comunicarse con el texto de Tomás Moro. Y son mucho menos las personas o lectores que lo desafían frontalmente.

Las complejidades ensambladas en la implementación de esta narrativa utópica y las demás estrategias narrativas con las que se recrean los cuatro textos que forman el libro de Moro, son agobiantes, confusas y crean un pantanoso desafío intelectual. Porque ese deseo anunciado por Moro en su *Utopía*, el de ver una ciudad perfecta en la realidad histórica, no se ha realizado y sigue pendiente, o en la pendiente perfecta, que fue donde se ubicó *Utopía* al ponerla al frente de un supuesto renacimiento de las ciencias y las artes que han llevado a la humanidad a la debacle actual del mundo contemporáneo. Ante este hecho real y contundente, Amaurota no tiene cabida en el mundo moderno, puesto que nunca existió. Pero si tenemos el pretexto idóneo para señalar lo que existe tanto dentro, como fuera de *Utopía*, el padre de esta tiene que escuchar la no utópica respuesta de otros lectores y lectoras dada a su obra. Y aceptar el hecho de que hay otras lecturas, que hay otras voces y otras maneras de pensarla, porque realmente tienen otro tono y otro género. Hay que abrir otros espacios para dejar oír las voces de las mujeres y hombres olvidados por la historia que, paradójicamente, ellos y ellas mismas han hecho, pero a los y a las que se les mantiene bajo este terrible silencio irracional milenario machista.

> La hazaña de *convertirse en lo que se es* (hazaña de privilegiados sea el que sea su sexo y sus condiciones) exige no únicamente el descubrimiento de los rasgos esenciales bajo el acicate de la pasión, la insatisfacción o el hastío sino sobre todo del rechazo de esas falsas imágenes que los falsos espejos ofrecen a la mujer en las cerradas galerías en donde su vida transcurre. (Castellanos, 2003, p. 18)

Es tiempo de compartir una nueva lectura/escritura en la cual la noción de la descolonización cultural se anticipe a la política que es la mayor ruptura del siglo. (Chartterjee, 1993). Es necesario que en nuestras sociedades se permita que el hombre negro retome su humano lugar, que la mujer deje de ser violentada y sea tratada igual que el hombre, que se redefinan las nociones de sexualidad y

género, que se desenmascare realmente la noción de la mujer y hombre colonial o colonizado, afeminado, bestializado; se rompa este orden hegemónico que se revuelve de forma globalizada en nuestra existencia toda... En suma, que se rescate a la mujer y a las mal llamadas minorías u otras personas todas de las sombras y de los espacios secundarios, y se humanice al mundo de una mejor manera para bienestar de las razas y seres vivos que lo pueblan.

Si bien este orden y progreso patriarcal se ha envuelto en los nacionalismos y socialismos, en las mitificaciones y santificaciones, y en las instancias perfectas e imperfectas todas de la modernidad adaptadas por los líderes del mundo, del mundo como una acogedora frazada o única senda a seguir para liberarse del adversario nefasto, un enemigo inexistente que invariablemente el propio sistema ha inventado ya sea porque se requiere que sea inexistente, o bien que sea utópicamente real y perfecto. El enemigo real vive en la ciudad y en el campo, y tiene nombre y apellidos masculinos. La existencia hegemónica del Estado-nación delegada a las metrópolis actuales y a los poderes y clases dominantes, reproduce la injusta coexistencia, al igual que en *Utopía*, de espacios modernos y secciones pre-modernas en las sociedades poscoloniales de la Tierra. He aquí el mayor dilema, el peor de los problemas sin resolverse. Por ello a la mujer, al hombre, se le sigue viendo no como sinónimo del cambio imperioso, sino como la portadora y el portador de una tradición (Yuval-Davis, 1997, p. 61), la cual los condena y castiga como siervos eternos del patriarcado. Hoy se pueden leer, en nuestra época moderna, más alusiones ante la ausencia de la mujer en el espacio social mundial, ya que es una falla obvia, es más evidente el fracaso del orden patriarcal y ellas son la mayoría absoluta en el mundo: “Indudablemente el punto de vista feminista ha portado históricamente la marca de la crítica hacia el universalismo abstracto vinculado a la mayor parte de los proyectos políticos nacidos bajo el signo de la Ilustración” (Ciriza, 2006, p. 1). Esa opresión, silencio y ausencia de la mujer no puede seguir siendo aceptada en las sociedades globalizadas de hoy. Si esta continuara, no solo sería algo paradójico y contraproducente, sino que cancelaría toda esperanza por lograr una sociedad humana en el mejor de los sentidos, y no tendría ningún caso hablar, comunicar o pensar un mundo autista para el cual la mayoría de su población no cuente o no exista, aunque se sepa que sí existe y vive en el mismo lugar que debiera ser ocupado por todas y todos.

Es precisamente esa multitud de mujeres y hombres desconocida pero tan temida por el patriarcado, la que me posibilita la entrada al mundo real e histórico, e intentar rehacerlo y leerlo de una mejor manera, por lo menos con el propósito de

contar y recontar a los seres marginalizados por los poderes imperantes. Si hubiera un mundo real, si de verdad existiera un mundo perfecto en el universo, este tendría que ser diferente para que realmente fuera nuestro. No se pueden perder en el olvido ni en el vacío oficial las vidas y voces de los que han habitado estas tierras y estos tiempos. Las voces de las personas vivas y muertas no pueden ni deben olvidarse. La literatura tiene que abrirse a otras miradas y a otros entendimientos. Los seres humanos tienen que dirigir los sentidos hacia todas esas notorias fallas en nuestras ideadas sociedades humanas. Tenemos que recontarnos y cambiar la cuenta hasta completarla, sin tener más ausencias. La idea es lograr eliminar dentro de nuestras sociedades las injustas condiciones que entorpecen la vida humana, porque esta, está demasiado incompleta a consecuencia de las indecentes urbes planetarias masculinizantes. Es tiempo ya de cambiar la milenaria y malhecha imperfección que causa genocidios, holocaustos, ayotzinapas: no más utopías ni entropías impuestas.

No podemos dejar pasar la oportunidad de hacer nuestra labor para cambiar el lamentable orden social de las cosas. Se debe tomar consciencia para poder leer crítica y de manera acuciante *Utopía*, así como toda esa literatura mundial a fin de poder salir realmente libres de esas ciudades perfectamente falsas y lograr descolonizarlas. Es necesario hablar con toda nuestra diversidad multicultural humana del pasado y, sobre todas las cosas, la del presente por medio de las cosmo-memorias. Se tiene que dialogar con las memorias. Las memorias, mitos, voces, movimientos y testimonios que impugnan a las falsas utopías, a los falsos profetas que propagan una perfección que no existe y que nunca ha existido. *Utopía* solo debiera ser vista como lo que es, un cristal del pensamiento humano masculino opaco y sin ningún brillo, que si bien se dice que habla de los derechos humanos no lo hace para todas y todos los actores, sobrevivientes y espectadores de nuestras sociedades humanas. En palabras del filósofo Manuel García Morente (1975): “la única unidad no puede ser una unidad de identidad, sino que tiene que ser una unidad de conexion, de compenetración, que permita la diversidad; porque el ser es, pero es, al mismo tiempo, diverso (p. 269). La realidad no es una sino múltiple y diversa, al igual que la imaginación: ambas cambiantes e imperfectas. Hay que ir a la búsqueda de los espacios reales en donde no prevalezcan falsas utopías ni idénticas historias personales, nacionales o universales. Es justo buscar el mejor lugar y esos otros espacios urbanos en los que no haya más lágrimas cuadradas (Storni, 1998). ¡No podemos seguir sustentando un mundo misógino, racista, violento y sexista! No más fallas humanas, todas somos personas diferentes y con

plenos derechos para abogar por nuestras vidas. Sigamos adelante caminando en nuestras realidades imperfectas, pero conscientes de que estamos pisando firme en un terreno minado al que habrá que limpiar para que florezca en plenitud la increíble diversidad de las diferentes culturas, sociedades y voces humanas.



## Referencias

Adams, R. M. (1975). The Prince and the Phalanx. En R.M. (Ed.), *Utopia Sir Thomas More* (pp. 192-203). New York: W. W. Norton & Company.

Alighiere, D. (1307/1994). *La divina comedia & La vida nueva*. México: Porrúa.

Anzaldo, D. (2003). *Género y ciudad en la novela mexicana*. Ciudad Juárez: UACJ.

Blanco, M. (2014). Entre Arcadia y Utopía: el país imaginado de las Soledades de Góngora. *Studia Aurea*, *8*, 131-175.

Cantú, F. (2002). América y utopía en el siglo XVI. *Cuadernos de historia moderna. Anejos*, 1, 45-64.

Castellanos, R. (2003). *Mujer que sabe latín…* México: FCE.

Cervantes de Salazar, F. (2002). *México en 1554*. México: Joaquín Mortiz.

Ciriza, A. (2006). Ciudadanas en el siglo XXI: sobre los ideales de la ciudadanía global y la privatización de derechos. *Cuaderno de la Facultad de Ciencias Sociales*, (31). Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid= S1668-81042006000200007 &script=sci_arttext

Chambers, I. (1995). *Migrancy, Culture, Identity*. London & New York.

Chartterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

De Quevedo y Villegas, F. (2007). Noticia, juicio y recomendación de la <<Utopía>> y de Tomás Moro. En *Utopía* (Parte introductoria). (L. Ruitaga, Trad.). México: Grupo Editorial Tomo.

De Rojas, F. (1499/2006). *La Celestina.* Dorothy S. Severin (Ed.). España: Cátedra.

Ferrús Antón, B. (s.f.). *Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el Barroco de Indias*. Barcelona: Grupo de Investigación Cuerpo y Textualidad. Universitat Autónoma de Barcelona. Recuperado de http://cositextualitat.uab.cat/web/wp-content/uploads/2011/03/Porque_fuimos_monjas.pdf

García Gualda, S. (2015). Un desafío contemporáneo: El príncipe en clave de género. *Anacronismo e Irrupción. Tragedia, comedia y política*, *5*(8), 186-211.

García Morente, M. (1975). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.

González, F. (2004). La mujer y las utopías del Renacimiento. *Revista internacional de Arte-Cultura- Gnosis Symbolos* (27-28). Disponible en *http://symbolos.com/s27fgon1.htm*

Hernández, J. (2003). La religión de la Utopía (1516) de Tomás Moro. ¿Humanismo, barbarie o modernidad? *Res Pvblica Litterarvm*. Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos". Suplemento 2013-2: 1-21.

Kenny, A. (2014). *Tomás Moro*. México: FCE.

Maquiavelo, N.(1981). *El príncipe*. México: Editorial Porrúa.

Moro, T., Campanella T. y Bacon, F. (2009). *Utopías del renacimiento*. México: FCE.

Peña, N. (2002). *La arquitectura de la utopía y el urbanismo*. Disponible en: http://biblios03.tripod.com/utopia.pdf

Pérez Sánchez, L. (s.f.). *Utopía de Thomas More y la tradición clásica*. Disponible en: http://www.elcantodelamusa.com/docs/2011/diciembre/doc3_utopia.pdf

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp, 121-151). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Ruiz, J. (1965). *Libro de Buen Amor*. España: Editorial Castalia.

Storni, A. (1998). *Nosotras y la piel…* Buenos Aires: Alfaguara.

Vidal, R. (2011). La ciudad, ¿utopía permanente? *Theoria, 20*(1), 65-79.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Zavala, I. M. (2005). *Sor Juana Inés de la Cruz. Respuesta a Sor Filotea*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.

# 4 Imágenes de la intemperie. La utopía y la mecánica del caos

## Portraits of Exposure. Utopia and the Mechanics of Chaos

Daniel Del Percio

**Resumen**

La utopía, con sus descripciones de países ideales, condensa en una imagen la búsqueda de una perfección —en particular la social y la política—, como una suerte de refugio frente a la intemperie metafísica que instala en la historia la modernidad. Ante el infinito abierto que propone la inmanencia del caos en el simple devenir de los acontecimientos históricos, un proyecto utópico, ya como sátira, sueño, pesadilla, o bien como modelo de explicación ficcional del presente, busca cerrar y acotar las múltiples posibilidades de este fluir que, como las aguas de Heráclito, propone un diálogo poético entre el cambio y lo inmutable. La misma mecánica del caos permite el libre albedrío dentro de un mundo que busca su determinación. Nuestro trabajo se propone indagar en esta inmanencia, la cual se despliega en la historia humana de muy diversas formas, pero cuya imagen recurrente es el mundo ideal, no solo desde las concepciones ficcionales y políticas de la utopía —cuyo primer desarrollo exhaustivo, literario y auténticamente moderno fue *Utopía* de Tomás Moro—, sino también las que desde otras disciplinas como la estadística aplicada, han considerado al hombre y a su historia como absolutamente determinadas por leyes férreas. Sus múltiples, imprevisibles mutaciones posmodernas nos mostrarían, en cambio, una singular síntesis, una complejidad centrífuga que, lejos de constituir un *Caelum Nostrum*, para usar una expresión de Peter Sloterdijk, conforma una intemperie tan descarnada como ambigua.

**Palabras clave**: atractor, caos, distopía, indeterminación, ucronía, utopía.

**Abstract**

Utopia, with its descriptions of ideal countries, condenses in one picture the pursuit of perfection— particularly social and political— as a kind of shelter to metaphysical exposure set by modernity in history. Faced with the infinite uncertainty brought by chaos immanence in the evolution of historical events, a Utopian project, as a satire, dream or nightmare, or as a fictional model explaining the present, seeks to narrow and delimit multiple possibilities of this evolution that, like Heraclitus' river, proposes a poetic dialogue between change and immutability. The same chaos dynamic enables free will in a world looking for its own determination. Our work intends to look into this immanency, which spreads out over human history in many ways, but whose recurrent image is the ideal world, not only from fictional conceptions and policies of a utopia—whose first thorough, literary and authentically modern elaboration was *Utopia* by Thomas More—, but also from other disciplines such as applied statistics which have regarded mankind and its history as absolutely determined by strict laws. Its multiple, unexpected postmodern changes would shows us, however, a unique synthesis, a centrifugal complexity that, far from constituting a *Caelum Nostrum*, to use a Peter Sloterdijk's expression, makes up exposure as brutal as ambiguos.

**Keywords:** attractor, chaos, dystopia, indetermination, uchronia, utopia.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Daniel Del Percio**
Docente e investigador de la Universidad de Palermo, Universidad Católica Argentina y Universidad del Salvador, Argentina. Doctor en Letras, Universidad Católica Argentina y Magíster en Diversidad Cultural, Universidad Nacional de Tres de Febrero.
Correo electrónico: dh3.1416@yahoo.com.ar;
ddelpercio1@gmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Del Percio, D. (2016). Imágenes de la intemperie. La utopía y la mecánica del caos. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 87-115). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Del Percio, Daniel. "Imágenes de la intemperie. La utopía y la mecánica del caos". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Del Percio, Daniel. "Imágenes de la intemperie. La utopía y la mecánica del caos". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 87-115. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción. La utopía en la dialéctica entre el mito y la historia

Como buena parte de las invenciones humanas, la utopía deviene en paradoja: nace de la historia, pero quiere ser un mito. Y mientras más mítica resulta, más naturaliza la política, al punto de que el mito, como conversión de la historia en naturaleza (Barthes, 1995, p. 22), instala mesiánicamente desde el presente de su enunciación un pasado y un futuro.

Este rasgo 'ahistórico' de la utopía se hace evidente al explorar el profundo subsuelo que se abre bajo ese texto bisagra de la modernidad, como concepción de sociedad políticamente ideal, crítico de su tiempo, satírico y a la vez optimista, que constituyó *Utopía* de Tomás Moro. Ya antes de Platón, pero presentes en ella, subyacen la Isla de los Bienaventurados y el Reino de Saturno hesiódicos, y la sociedad de los cíclopes pastores de Antístenes (mencionada por el mismo Platón en *República*). Y después del filósofo ateniense, las formas mesiánicas del más allá, el 'paraíso' (preferentemente, en su versión 'terrenal'), y el 'infierno' como utopías o distopías 'absolutas', presentes en la literatura y la fe islámicas y cristianas.

Esta persistencia en la construcción de un ideal de sociedad en el tiempo constituye el eje de nuestro estudio. En efecto, la obra de Tomás Moro es trascendente no porque haya instalado el concepto de sociedad ideal, sino por ser el primero que le ha dado una dimensión política e histórica desde la literatura y las ciencias sociales (particularmente, el Derecho), extrayendo del mito sus valores para aplicarlos a la construcción de una imagen de gobierno y sociedad que lograran sortear el caos y la indeterminación de la época que le tocó vivir. Observemos que las tres utopías que podríamos denominar 'clásicas' o 'canónicas' toman su forma de una concepción específica de orden y de poder: el Derecho y la ley (Tomás Moro y *Utopía*, en 1516); la astrología y la magia (Tommaso Campanella y *La Città del Sole*, en 1602); y los descubrimientos y las ciencias positivas (Francis Bacon y *New Atlantis*, en 1627). Esa concepción de poder es un elemento que busca reducir a cero la indeterminación propia de la multiplicidad de la vida en general, y de la política en particular, lo cual provocará efectos desconcertantes: para algunos, una sociedad ideal; para otros, un totalitarismo, una sociedad del control absoluto. Sumamos aquí, entonces, una nueva paradoja: los caminos de la utopía y de la distopía son prácticamente idénticos, solo el contexto de la época, con su específica concepción del individuo y de la sociedad, convierten su destino en un paraíso o en un infierno. El encuentro con una utopía literaria resulta entonces un viaje, un

*itinerarium mentis in nusquam*, un itinerario de la mente hacia lo que nos aguarda en 'ningún lugar'.[1] Podríamos plantear entonces una curiosa hipótesis, que nos proponemos demostrar: la utopía sintetiza en una imagen de sociedad 'ideal', petrificada ya como fruto último de la historia, ya como su semilla, la derrota del caos, al menos del que es propio de las acciones humanas. Un instrumento que vacía de indeterminación el tiempo, al indicarnos con exactitud la forma perfecta de un ideal necesario, pero que se vislumbra imposible en el presente.

## La naturaleza del caos y las ciencias sociales

En el film *Stalker* (conocido en español como *La Zona*), de Andrei Tarkovski, se narra el singular viaje de tres individuos (un guía, un científico y un escritor) hacia un territorio evanescente y cambiante, fantasmático y al mismo tiempo real, que deben atravesar para así llegar a su destino: una habitación en donde los deseos se cumplen.

No sería aventurado afirmar que este film ruso de 1979, frecuentemente encuadrado dentro del difuso género de la ciencia ficción, constituye una imagen precisa de la posmodernidad: no hay caminos sino laberintos, que además son cambiantes y se transforman continuamente, pero el destino, nebuloso a través de esa confusión, sigue siendo en esencia el mismo: un ideal, un absoluto ante el cual nuestros deseos pueden vivir y volverse realidad.

Pero lo curioso está en la figura del guía. Lejos de ser un hombre provisto de un conocimiento singular (como bien podría ser el Virgilio de *La Divina Comedia*, o los 'guías' que instruyen a los viajeros sobre las fabulosas características de una ciudad utópica), es simplemente alguien 'olvidado', un marginal que, acaso por eso mismo, posee el ambiguo don de la experiencia de la intemperie. Un hombre que desconoce los porqués, pero sabe intuir las formas de lo imprevisible, como si el caótico desorden del propio viaje contuviera un principio inmanente imposible de definir pero que, para aquél que posea la sabiduría adecuada, puede ser percibido y anticipado.

---

1 Sobre la relación entre el viaje y la utopía, consultar: Minerva, N. (2001). Viaggi verso utopia, viaggi in utopia. Dinamica del movimento e della stasi. En V. Fortunati y O. Steimberg (Comps.), *El viaje y la utopía* (pp. 201-212). Buenos Aires: Atuel.

*Stalker* podría ser entonces una ‘imagen de la intemperie’, y también un principio de explicación no racional de la búsqueda de la utopía a través de un orden que se oculta continuamente detrás del caos, quizás más aparente que real, que se manifiesta en las metamorfosis del propio camino a recorrer. Auténtica ‘utopía’ posmoderna, laberíntica y ambigua, *Stalker* también plantea una singular dialéctica: de qué modo el viaje imprevisible nos prepara para la pregunta por lo deseado. En esta suerte de ‘síntesis’ entre lo inesperado y lo anhelado subyace el motor de la utopía.

Precisamente a causa de esta dialéctica oculta, ‘caos’ no es sinónimo de ‘indeterminación’, sino que constituye también —de formas que buscaremos transparentar—, la base inmanente del orden. De hecho, durante los últimos dos siglos hemos asistido a una continua y extenuante lucha contra esa ‘carencia de determinación’ que es posible rastrear en el desarrollo de las estadísticas y de su empleo en el control social. Pero en rigor, la etimología puede ayudarnos a comprender su naturaleza profunda, muy distante de la imagen de ‘simple desorden’ que implica el uso habitual del concepto.

El término griego *Káos, ous* deriva de la raíz indoeuropea **ghēu*, **ghen* o **ghn* con el sentido de “bostezar”, “estar abierto”, “abismo”, “vacío” (Roberts y Pastor, 1997, p. 65). Por otro lado, en las tradiciones antiguas se suele definir a la Tierra como un espacio determinado entre dos ‘indeterminaciones’ o abismos que se abren hacia arriba y hacia abajo. El término griego para definir esta indeterminación es *ápeiron*, literalmente “carente de límite” o “indefinido”, tal como la empleará Anaximandro de Mileto, asignándole el carácter de ‘origen de todas las cosas’.[2] Con esta misma idea de ‘abismo’ será usado hasta por lo menos el siglo XVII (en el *Cancionero* de Baena, por ejemplo, que es del siglo XV), pero su uso moderno parecería originarse en Leibniz (Corominas y Pascual, 2000, p. 827). De hecho, su *Teodicea* constituye un intento sublime de integrar la perfección divina con la convivencia mundana de lo caótico y el mal. Desde aquí prevaleció en Occidente esta idea de lo ‘caótico’ como lo ‘indeterminado’, en sentido claramente negativo. Desde una tradición diferente, y con una lectura más cercana a la griega arcaica, podemos encontrar el concepto asociado al ‘cambio’ y la ‘transformación’ como elementos inmanentes de la realidad, y al modo en que el hombre adquiere el

---

2 “Anaximandro, que fue compañero de Tales, dijo que el *ápeiron* contenía la causa toda del nacimiento y destrucción del mundo” (Ps. Plutarco, *Stromata* 2; citado en Kirk, Raven y Schofield, 1999, p. 162).

sentido de dichas transformaciones de la vida, en el tan nombrado como complejo *I Ching*, de la tradición taoísta china.

Podríamos rastrear en esta breve historia cómo el caos pasó de ser originalmente un elemento 'inmanente' a la estructura del cosmos, a indicar una suerte de 'ruido de fondo', un accidente que afecta a lo cotidiano, pero que deberíamos superar, por cuanto 'no estaría contemplado en un plan divino', y si lo observamos y le adjudicamos un valor, es solo porque no sabemos lo suficiente sobre su naturaleza.

En rigor, la idea de 'caos' esconde una paradoja, ya que no consiste en un mero azar, en el cual el cosmos parecería funcionar sin ningún tipo de articulación que le dé sentido, sino en un concepto de orden esencialmente distinto, basado en la recurrencia o repetición, como si los fenómenos buscaran, por medio de una aproximación infinita, su propio fin. Al respecto, los matemáticos Crutchfield, Farmer, Pachard y Shaw sugieren, desde un enfoque propio de las ciencias exactas y naturales, la siguiente explicación del caos:

> Una aparente paradoja es que el caos es determinista, generado por reglas fijas que no encierran en sí mismas ningún elemento de azar. En principio, el futuro está enteramente determinado por el pasado, pero en la práctica las pequeñas incertidumbres se agrandan, de suerte que, si bien el movimiento es predecible a corto plazo, no lo es a largo plazo. [...] El caos permite encontrar orden en sistemas tan diversos como la atmósfera, los grifos que gotean y el corazón. El resultado es una revolución que está incidiendo en muchas ramas de la ciencia. (1987, p. 16)

Pensar el caos como determinista implica escalas temporales inmensas y muchas veces sobrehumanas. En efecto, si estadísticamente se registraran los eventos como 'mediciones', dentro de un tiempo razonable para un experimento podría obtenerse una suerte de 'patrón gráfico' que expresara dicha determinación. Crutchfield, Farmer, Pachard y Shaw nos suministran varios ejemplos al respecto, pero el más simple es el de un péndulo o un reloj. Si el movimiento de este mecanismo fuera perfecto, es decir, sin rozamiento, sin atrasos ni adelantos, toda representación gráfica de los eventos que este generara daría forma a 'una circunferencia perfecta'. Pero si esto ocurre con algo tan simple como el movimiento de un péndulo, ¿qué podría suceder con un objeto de estudio tan complejo como los sistemas sociales, en los cuales se entrecruzan sociedades enteras, con su heterogeneidad, sus contradicciones, sus deseos muchas veces

en franca colisión? ¿Sería posible predecir, si contáramos con la información adecuada, el futuro de una sociedad?

Afortunadamente o no, dicha predicción no sería viable, lo que no ha impedido que se creyera firmemente en ella durante demasiado tiempo.[3] Esta idea, como es fácil advertir al hacer un breve reconocimiento de las ciencias sociales del siglo XIX, prendió con mucha fuerza en el origen mismo de la Sociología e incluso de la Antropología, la Economía, la Historia y las Ciencias Políticas. La dicotomía socialismo utópico-socialismo científico la evidencia, pero la encontramos también en la teoría de la evolución darwiniana e, incluso, en algunos aspectos del realismo literario decimonónico.

Pero sucede en cambio algo muy distinto: el *futuro* de todo movimiento o acción, incluso el de un péndulo o reloj, conlleva una fuerte dispersión generada por la propia realidad de su existencia. Toda circunstancia futura, por más calculable que resulte, oculta en el fondo un conjunto indefinido de acontecimientos impredecibles. De hecho, la gráfica que representaría el movimiento de un péndulo se aproximaría más a una espiral que a una circunferencia, a causa de fenómenos aparentemente insignificantes como el rozamiento o la temperatura del aire. La representación de estos movimientos se realiza en un 'espacio abstracto' conocido como 'espacio de configuraciones', en donde dicha espiral se acercaría siempre hacia un punto, posiblemente sin alcanzarlo de manera exacta jamás, pero 'buscándolo' sin cesar, de manera 'inmanente' al propio movimiento.

Este punto es lo que en matemáticas se denomina 'atractor' de un sistema. Vemos que el atractor existe cuando no existe el centro teórico 'ideal', es decir, cuando el ideal existe solo como tal, y no concretamente. Los sistemas sociales, complejos de por sí, multiplicarían el problema, y probablemente podríamos detectar aún en el más simple, no un atractor sino una 'constelación' de atractores, cuya gravedad entrecruzada incrementaría la complejidad. La genética imperfección de todo sistema los 'determina' como dinámicos, es decir, valga la paradoja, los determina como 'indeterminados' pero a la búsqueda de un término. Son los acontecimientos 'factuales' los que determinan su 'ruido', sus variaciones

3 Por ejemplo, Pierre Simon de Laplace, matemático francés del siglo XVIII, afirmó que, conociendo la posición y velocidad de todas las partículas del universo, podría predecir el futuro. Su aplicación literal al comportamiento humano llevó a la conclusión de que no existe el libre albedrío, y la vida humana se encuentra completamente determinada (Crutchfield et al., 1987, p. 16).

inesperadas. Hay atractores predecibles como, por ejemplo, los sistemas simples o mecánicos, en donde existe un límite categórico para el cambio (la vida útil de un componente de un automóvil, por ejemplo); y atractores caóticos, que corresponden a movimientos impredecibles (que, a nuestro entender, corresponden, entre otros muy variados como el clima, a las Ciencias Sociales). Podríamos adelantar aquí que uno de los aspectos más interesantes y característicos de la distopía o utopía negativa es, precisamente, el intento de reducir un sistema complejo y dinámico —como una sociedad o la vida en general (en donde los gobiernos deben actuar siempre atendiendo al sistema en su conjunto)—, a un sistema simple, mecánico (en donde bastaría actuar sobre el componente que se quiere modificar o sustituir).

Esta complejidad, que deviene en la búsqueda indefinida del atractor, podría derivar en formas muy distintas, efectivamente opuestas: una 'complejidad centrífuga' enfrentada a una 'complejidad centrípeta'. Esto es, la reafirmación de lo caótico, en cierto modo a la deriva de su propia multiplicación, o la búsqueda de su síntesis. Esta encrucijada, si existiera en la realidad, ubicaría al desarrollo de la historia entre las opciones de un laberinto carente de centro y un itinerario con un centro difuso pero imaginable.

Pero, como veremos, podemos conjeturar la existencia de ambos. De la primera posibilidad, acaso encontremos un reflejo en la misma idea de Jorge Luis Borges de 'infinito', que el autor argentino describe admirablemente en su ensayo "Avatares de la tortuga": "Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito" (1983, p. 254). Lo que carece de término es, efectivamente, corruptor del sentido, al vaciarlo de finalidad. El papel de los atractores en estas formas tan diferentes de complejidad es muy claro; podrían profundizar esta idea de infinito (la complejidad centrífuga), o bien limitar sus opciones, estableciendo una suerte de 'idea' o 'imagen' hacia la que tienden las fuerzas del sistema complejo. En ambos casos, el atractor, como acotan Crutchfield et al., no puede pensarse como 'centro' del sistema, sino como una tendencia, una forma a la que, luego de una sucesión infinita y, por ende, imposible en el plano social, debería parecerse o incluso lograrse la identidad con el sistema atraído: "A grandes rasgos, un atractor es a lo que tiende, o a lo que es atraído, el comportamiento de un sistema" (1987, p. 20).

Pero ¿son inmanentes estos atractores? En principio, sería sencillo afirmar que no, que son construidos. Pero sí podemos decir que lo es el espacio en donde estos atractores 'existen' y se desarrollan. Y aquí regresamos al concepto original de caos como 'abismo' inmanente, como 'bostezo' previo al cosmos, que surge de

poblar ese vacío de infinitas posibilidades con una cantidad limitada pero variable de caminos posibles. Lo inmanente al mundo no es más que la posibilidad, impredecible o solo parcialmente predecible que, como un abismo a ser llenado por el hombre, está allí para que el hombre pueda actuar. De un modo casi metafísico, la libertad aparece atada así al desierto de lo posible.[4]

Pero este proceso es claramente 'epocal': cada contexto histórico construiría su propia idea de atractor, por lo que su desarrollo, lejos de confluir hacia un final previsible y mesiánico, no solo se encuentra parcialmente indeterminado, sino que es 'cambiante', como los paisajes imprevisibles del film *Stalker*. Y esto nos lleva a una nueva visión de nuestras paradojas: es cada época la que, al pensar su futuro, se construye a sí misma. El cumplimiento de los deseos es una mera excusa para el viaje. En definitiva, lo que importa, lo que construye, es que el deseo pueda ser articulado, y no su cumplimiento.

## La teoría de los atractores y el 'infinito abierto'

El deseo podría parecer, en principio, algo extraño a la utopía, si pensamos que tanto Moro, como Campanella y Bacon, lo restringieron a una visión colectiva y perfectamente pautada por los mecanismos del poder. Pero sabemos desde el *Falansterio* de Charles Fourier que no debe ser necesariamente así, y que la utopía podría estar en el mecanismo que articula los deseos individuales, al buscar su convergencia. De hecho, deberíamos hablar de una dialéctica entre lo colectivo y lo individual que busca formas para expresarse. Por tanto, podríamos esbozar una primera idea para sostener la teoría de los atractores aplicada a las Ciencias Sociales y, en particular, al utopismo: lejos de las concepciones deterministas, la realidad resulta de una indiscernible amalgama que conforman nuestra experiencia, nuestras expectativas y las posibilidades propias del contexto histórico en el que vivimos, pero atravesadas transversalmente por el caos, como elemento inmanente que habilita lo posible. De este modo, funcionarían históricamente resignificando pasado y futuro a partir no solo de su concepción, sino también de su enunciación, en un sentido similar, aunque más amplio, del que Reinhart Koselleck sugiere en *Futuro pasado* al hablar de "espacio de experiencia y de horizonte de expectativas" (1993, pp. 333-357). Esto es, en definitiva, una 'ficción' capaz de articular experiencia, deseo

4 El libre albedrío, término tan cercano a la concepción occidental y cristiana de la existencia, podría ser pensado como un mecanismo que surge de la propia lógica del caos.

y posibilidad, ya que 'parte de', y 'redefine a' estos espacios y horizontes propios de la aprehensión de la historia.[5]

*A priori*, con la idea de esbozar la lógica de cada uno de ellos, podríamos aventurar la siguiente clasificación de los atractores aplicados a las Ciencias Sociales que hemos desarrollado en otra parte (Del Percio, 2015, pp. 92-104), pero que nos proponemos ampliar y profundizar aquí. Encontraríamos en principio cuatro grandes tipos, a saber: 1. Atractores míticos; 2. Atractores metafísicos; 3. Atractores históricos; y 4. Atractores post-históricos.

Las diferencias entre ellos responden no a su forma, sino a cómo esa forma se alimenta de su contexto. Constituyen en esencia un esquema formal, un 'motor' o 'algoritmo' que transforma contexto en futuro. Observemos que en su denominación hemos empleado elementos evidentemente contextuales: el mito esencialmente pre-filosófico, la metafísica, la historia como articulación de la política, y la post-historia, tal como la define Gianni Vattimo, o bien la 'posmodernidad'.

¿Qué forma tendrían estos contextos, y cómo actuaría el atractor sobre él? Es evidente en el primer caso que el mito no explica ni busca explicar al cosmos en su conjunto, sino que funciona como una constelación de relatos, la cual en principio no conforma un sistema.[6] Estos relatos, desarticulados, no obstante poseen un elemento en común: vinculan al hombre con los dioses y el cosmos, en una suerte de 'contrato pre-metafísico' cuyo escenario es el mundo en sí. La 'Edad Dorada' hesiódica, descrita con menor o mayor detalle en *Teogonía* y en *Trabajos y días*, constituye la forma literaria primigenia en Occidente de este proceso, cuyo sentido no es otro que consolidar la existencia en un 'eterno retorno'. El 'atractor', que nunca es una utopía literaria ya que se trata más bien de un principio o idea dominante antes que de una obra en sí, pero que es expresado a través de ella, se encuentra en el pasado como lugar, tiempo y acontecimiento recuperable al ser narrado. Los atractores metafísicos, en cambio, operan de una forma completamente diversa, estructurando ideas y expectativas a partir de un sentido único, que en el caso de las religiones, se vuelve incluso mesiánico, más allá de la historia del hombre, o bien directamente cerrándola apocalípticamente (en su significado

---

5 En cierto modo, lo que denominamos 'determinismo' es una forma simplificada de negar la propia sombra del deseo de perfección: el caos. Y, no pocas veces, se vuelve más siniestro que él.

6 Aunque puede serlo, si es sistematizado después en una mitología, aunque así perdería en gran medida su capacidad de generación de expectativas.

primigenio de 'revelación de lo oculto'). Aun a riesgo de pecar de cierta simplificación, podríamos datar su nacimiento en el célebre poema de Parménides y su dilema sobre la naturaleza del ser y el ente. En estos atractores, el lugar, el tiempo y el acontecimiento marcan el develamiento de una realidad, y abren el umbral a un mundo nuevo. Este papel secundario de la historia del hombre frente al rol principal de lo trascendente se invierte en los atractores históricos, cuyo sentido consiste en proyectar hacia un lugar, tiempo y acontecimiento fuera de la historia, el sentido propio del devenir de la misma, como idea en la que efectivamente se cree, y que se expresa como impugnación, sátira o, más simplemente, como la búsqueda de un 'modelo de explicación ficcional' de la realidad profunda de una época. Es evidente que esta concepción de atractor-utopía es la que se manifiesta abiertamente con la *Utopía* de Moro. En efecto, esta obra podría ser considerada como la expresión de un 'atractor histórico' por diversas razones:

1. Se instala en un 'lugar inexistente', un *nusquam*, pero no mítico (como podría haber sido, en otro tiempo, la Atlántida de Platón), ya que debe ser pensado históricamente (*lógos*) y no míticamente (*mythos*).
2. Esta 'inexistencia' es legitimada por dos elementos: su condición de reducto inaccesible, y la estructura de poder que se desarrolla dentro de él, la cual conserva profundas similitudes con las estructuras de poder conocidas por el receptor, de modo que resultan verosímiles para este.
3. La 'experiencia' que sería posible adquirir en ese lugar es transferida al lector de la época a través de un personaje-mediador que 'garantiza' su valor de verdad. En la época de las utopías clásicas, este personaje suele ser un marino, y el medio de transmisión, el diálogo socrático.
4. Esta experiencia deviene 'sombra' o 'reflejo negativo' de experiencias y expectativas previas del receptor. En efecto, la combinación de su 'inexistencia' con su 'posibilidad' genera un curioso efecto de 'extrañamiento', el cual permite habilitar una instancia de reflexión sobre la propia experiencia y las expectativas del receptor.
5. Tanto las experiencias como las expectativas son esencialmente históricas y políticas, por lo que esta transferencia puede adquirir aspectos satíricos (que en parte la obra de Moro posee), ideológicos (en cuanto la construcción de Utopía responde a una ideología precisa del autor), y utópicos (se contrapone un modelo de explicación ficcional del sentido de la historia a la experiencia histórica propia del receptor).

Este esquema, que hemos desarrollado para los atractores históricos, es de hecho aplicable a todos ellos. No obstante, es en la utopía de tipo moriano en donde se vuelve más visible su funcionamiento. En rigor, estos cinco elementos describen los aspectos formales de una utopía, como expresión de un atractor, en este caso, constituido por el sentido de la historia: un lugar ficcional, su condición histórica, un relato de un mundo posible construido en ese lugar ficcional, la experiencia de un receptor, y la reelaboración que ese receptor hará de su experiencia y expectativas. A su 'espacio de experiencias' el receptor incorporará la 'experiencia ficcional' del atractor, y en este acto, puede producirse una redefinición de sus expectativas. El receptor descubre que la historia podría dirigirse también hacia allí, y no necesariamente hacia lo que dictan otros relatos, impugnándolos. A este aspecto, Paul Ricoeur lo denominará, 'el poder impugnador de la utopía', complementario necesariamente de la ideología:

> La ideología y la utopía son complementarias, ya no sólo [sic] en razón de su paralelismo, sino en razón de sus intercambios mutuos. Parece, en efecto, que siempre tenemos necesidad de la utopía, en su función fundamental de impugnación y de proyección en otro lugar radical, para llevar a cabo una crítica igualmente radical de las ideologías. Pero la recíproca es verdadera. Parecería que, para curar a la utopía de la locura en la que sin cesar corre el riesgo de hundirse, hubiera que recurrir a la función saludable de la ideología. (2000, p. 360)

Esta complementariedad entre utopía e ideología debe ser pensada, además, de manera triple, ya que la ideología de la que hablamos es de tres tipos que pueden ser profundamente disímiles entre sí: la del autor, la del receptor, y la que predomina en el contexto de ambos (con una problematización aún mayor, si autor y receptor están separados por una gran extensión de tiempo, de culturas, o ambas).

Hemos dejado de lado, por ahora, los atractores post-históricos. Observemos que los primeros dos, el mítico y el metafísico, responden a lo que podríamos denominar un 'infinito cerrado': si hay sucesión, es sucesión circular de lo mismo (mito del eterno retorno), o bien es una sucesión lineal con un fin profetizado y cierto, pero su definición no depende del hombre (lo apocalíptico, que abre el umbral de la eternidad). Pero sucede que la historia es un 'infinito abierto', en el sentido en que lo describe Paolo Zellini (1991, pp. 206-223), esto es, un espacio de posibilidades en permanente expansión. En el modelo del atractor

histórico, el propio contexto provee un sentido dominante: una visión de la historia exclusivamente lineal, newtoniana si se quiere, en la que el tiempo constituye una sucesión indefinida. Dentro de este 'infinito abierto', la utopía aparece como la expresión de un posible 'atractor' que propulsa la historia, o que refleja las contradicciones de la ideología que la impulsa. La expresión de este tipo de atractores, como la utopía de tipo moriano, genera complejidades centrípetas, ya que busca 'cerrar' hacia un centro siempre difuso pero al menos imaginable el infinito 'abierto' constituido por la sucesión indefinida de acontecimientos. Pero en la post-historia, tal como la define Gianni Vattimo (2007, pp. 10-11), coexisten multiplicidad de relatos, los cuales devienen en multiplicidad de atractores y generan el proceso opuesto: una complejidad centrífuga, que tiende a producir un efecto de 'estallido' del sentido. Es la fragmentación de la historia y de sus relatos. ¿Cuál podría ser el valor de una utopía de tipo moriano en este contexto? Ya no puede ser meramente impugnadora, ni satírica, ni reflejar más que una ideología, ni ser más que uno de tantos posibles modelos. Reacia a la búsqueda de un centro —que limitaría su libertad—, la post-historia se despliega en fragmentos, y por ende las sociedades quedan expuestas a procesos centrífugos de sentido, ampliando las posibilidades más allá de cualquier posible articulación de ellas. Los atractores post-históricos serían propios de una visión disteleológica de la realidad, en cuanto la existencia carecería de un *Telos* o causa final.[7] Por el contrario, los otros tres se distinguen por poseer al menos la búsqueda de un sentido.

Así, los atractores propios de 'el fin de la historia' proyectan el mito al futuro. El ideal está por llegar y materializarse, pero desencadenado, como un nuevo Prometeo, de todo pasado, de toda idealidad y de toda historia. Efectivamente, podemos ver en la historia una suerte de 'cadena' entre el mito y la consagración mesiánica de una utopía. Pero, si esa historia ha quedado desarticulada y fragmentada, ¿qué une al mito con el futuro?, ¿cuál es la senda que lleva desde el reino de Saturno de Hesíodo al *Brave New World* de Huxley? Un mundo sin utopías, y sin contratos entre el hombre y su futuro.

7 El término 'disteleología' fue propuesto por Ernst Haeckel y se refiere precisamente a un mundo carente de finalidad.

## Imágenes de la intemperie, o los dilemas de la (in)determinación

¿Qué significa esta intemperie? Peter Sloterdijk habla de lo político como una forma de construcción de un 'nosotros' cada vez más amplio, la cual en un principio nos cobijaría de una 'intemperie esencial', intrínseca a la condición humana: un 'nosotros' que ha sido tribu, religión, etnia y Estado, y que a lo largo de los dos últimos siglos ha evolucionado hacia formas inquietantes, carcelarias.

> La emergencia de lo político provoca el final de aquel "estado de mundo" —expresión de Hegel— en el que la coexistencia podría interpretarse exclusivamente por el parentesco: la [nueva] política es el invento de la coexistencia como síntesis de lo no-emparentado [...] La época de los primeros imperios y de los antiguos dominios ciudadanos [...] viene señalada por avances hacia formas ampliadas del nosotros. Desde entonces, hay que pensar lo propio como resultado: cuando en esa época los seres humanos dicen "nosotros" piensan en una fusión de lo propio y lo no-propio en un principio englobante [...] Se trata de crear "un *caelum nostrum*, una bóveda celeste compuesta de cosas compartidas" [...] Con el imperativo hacia las grandes formas-nosotros comienza la era de las solidaridades artificiales con sus enigmas y fracturas: la era de los pueblos y metapueblos, de las comunidades totémicas y naciones mágicas, de las identidades corporativas y de los universalismos regionales. (2009, pp. 203-204)

La cita del pensador alemán es de por sí rica por su complejidad y la cantidad de conceptos que relaciona. Pero efectivamente pensar una 'Gran Forma Nosotros' nos obliga a construir sobre el terreno de lo indeterminado. No deja de ser singular que ese cobijo, que para ser tal debe carecer necesariamente de indeterminación, solo pueda existir en lo indeterminado. Incluso la utopía no es más que una mera ficción literaria. Y sin embargo, el presente crece a la sombra de este 'nosotros'. Nuestro sentido de ideal, nuestro deseo de superar el caos de la época que nos ha tocado, nos lleva a dejarnos atraer por él; nuestro sentido de la libertad, nos impulsa a negarnos y rechazar su fuerza que, no obstante los continuos desencantos, persiste.

Acotar la indeterminación constituye entonces una de las mayores metas de la modernidad, algo así como su límite, el desarrollo que concluye justificándola. Lewis Mumford, autor de una célebre *Historia de las utopías* (*The Story of Utopias*) de 1920, ya observa este hecho en el prólogo que elabora para una reedición de

1960, en el que describe críticamente esta búsqueda como "la perfección nihilista de la nada" (2013, p. 17).[8] En textos posteriores, incluso aportará una reflexión muy aguda: no fue la máquina de vapor el instrumento de la Revolución Industrial, sino el reloj, el control del tiempo y de su libre dispersión (Mumford, 2009, pp. 26-35).[9] Paradójicamente, esta 'lucha' contra la indeterminación será también uno de los signos de la declinación del pensamiento moderno, de su devenir en fragmentos en la post-historia, en la cual la determinación es absoluta y, a la vez, laxa, como si tuviera dos rostros, y la red de datos que nos determina se cubriera con una máscara antropológica. Precisamente, el desarrollo de la modernidad implicó desde un comienzo la representación del ideal como atractor, como una fuerza de atracción, parcial o levemente determinista. Solo el camino hacia ella está sometido a la indeterminación, pero como la distancia entre el *hic et nunc* y el *nusquam* propio del atractor es infinita (al menos, humanamente infinita), nuestra intemperie (una forma en cierto modo más primigenia y existencial de hablar de 'una forma nosotros'), encuentra su forma, su imagen, en una dialéctica sin fin entre ideología y utopía, la cual cristaliza en aquello que, por un momento o por un siglo, parecería cobijarnos.

De este modo, podríamos describir cuatro imágenes-guía de la intemperie metafísica en la modernidad, que evolucionaron (o, mejor dicho, mutaron) en sucesivas síntesis, hibridaciones paradójicas, con un epílogo, casi con seguridad, él también provisorio: 1. Utopía; 2. Estadística; 3. Biopolítica; 4. Distopía; y 5. ¿Epílogo?: Post-historia.

En cada una de estas imágenes, la idea de (in)determinación se vuelve fundamental. Observemos que la primera y la cuarta son básicamente ficcionales, mientras que la segunda y la tercera son de base científica. Este orden que le hemos dado no es casual ni caprichoso: la utopía moriana expresa ficcionalmente aquello que el hombre podría o debería alcanzar, pero carece aún de los medios materiales y científicos para lograrlo. La estadística, propia del siglo XIX, y la biopolítica,

---

8 Observemos que en esos cuarenta años transcurridos vio su nacimiento y consolidación la 'distopía', concepto aún difuso en 1920.

9 Esto se hace evidente en la siguiente cita, de por sí muy 'bergsoniana': "el reloj es una máquina [...] cuyo 'producto' son los segundos y los minutos [...] disoció el tiempo de los acontecimientos humanos, y contribuyó a fomentar la creencia en un mundo independiente, de secuencias matemáticamente mensurables: el mundo especial de la ciencia" (Mumford, 2009, p. 31).

nacida en el siglo XX, mostrarían los aspectos oscuros de la búsqueda de esa forma nosotros *al construir las herramientas técnicas para lograrlo.* La distopía, finalmente, podría pensarse como la proyección ficcional de lo que esas herramientas técnicas producirían o producen.

De este modo, la estadística y la biopolítica conforman 'métodos de explicación científica' de esta 'forma nosotros', mientras que la utopía y la distopía se constituyen en 'modelos de explicación ficcional' de una búsqueda material, concreta, del cobijo de una intemperie, o de sus consecuencias y del costo a pagar por ella.

En la utopía de tipo moriano, como las tres emblemáticas del Renacimiento, *Utopía* de Moro, *La Città del Sole*, de Campanella, y *New Atlantis*, de Bacon,[10] encontramos efectivamente una serie de puntos en común, que podríamos resumir en estos tres:

1. Determinismo, entendido como el control de la vida sobre cada individuo, de su futuro, y de la fijación precisa de las expectativas y de la experiencia que este debe poseer. El aspecto más importante de este determinismo será la educación de los ciudadanos.
2. Ausencia de todo tipo de revelación divina, lo que instala el poder exclusivamente en los hombres, tanto en su administración efectiva como en sus aspectos simbólicos.
3. Estructura de poder que garantice los aspectos anteriores, y que cada una de las utopías del Renacimiento desplegará según su época, contexto y capacidad del autor:
    - *Utopía* de Moro, a través de la ley fijada por un esquema de aplicación inflexible (e infalible): una utopía construida con el Derecho.

10 Estas no son las únicas obras utópicas de la época. En realidad, durante todo el siglo XVI y buena parte del XVII se produjeron abundantes obras de este carácter. Entre ellas, podemos destacar la obra del español Antonio de Guevara, *Reloj de príncipes*, de 1529, que posee muchos rasgos en común con *Utopía*, y que en cierto modo es más osada y oscura que la obra de Moro, en cuanto una de las leyes de esta república ideal obliga a todos los habitantes (las mujeres al cumplir 40 años, y los hombres a los 50) a ser sacrificados, ya que la vejez sería corruptora del ser humano (todo un antecedente extremo de las más nefastas formas de la biopolítica). La *Republica Imaginaria* del italiano Ludovico Agostini, producto directo de la Contrarreforma, fue publicada en 1591. Es una utopía no comunista, pero con algunos rasgos que hoy denominaríamos 'populistas'.

- *La Città del Sole*, de Campanella, en donde la ley es fijada con precisión por los astrólogos: una utopía esotérica y pitagórica, que se legitima en la ciencia de los astros.
- *New Atlantis*, de Bacon, en la cual la ley deriva de la aplicación de las ciencias físicas: una incipiente utopía científica.

Quizás sería redundante aclarar que Moro era canciller, con vasta experiencia en leyes, Campanella fue el astrólogo del Papa, y Bacon fue científico y funcionario de la corte británica. Pero esta progresión muestra la necesidad de legitimación de un poder 'estrictamente humano', sin Revelación, y sin mito. El único contrato es entre los hombres. Son utopías 'teándricas', tal como las denomina Raymond Trousson (1995, p. 21), ya que el hombre ocupa el lugar de la divinidad, y el poder deriva del talento social para autoproducirse una forma de orden (una ciencia de la legislación, una ciencia de la lectura de los astros, una ciencia del mundo físico).

El nacimiento de la estadística, ciencia propia de la segunda mitad del siglo XIX, coincide significativamente con el declive del pensamiento utópico. Ya en fecha tan temprana como 1804 afirmaba A. L. Schlozer, profesor de estadística en Göttingen: "La historia es estadística en marcha, y la estadística es historia estacionaria" (como se cita en Hacking, 2006, p. 49). Casi una homologación entre historia y estadística, en la que simplemente es necesario tener en cuenta una focalización diacrónica o sincrónica. Ya los acontecimientos no se desplazan hacia un ideal, sino que alimentan una base de datos que define a la sociedad. El problema de comprender la realidad y su futuro se reduce a cómo compendiar los datos, y a los algoritmos para procesarlos. La moral no quedaba exenta de este enfoque. En un fragmento de una carta que A. M. Guerry escribió a Adolphe Quetelet en 1832, miembros ambos de la Academia de Ciencias de Francia, asoma una idea que se extenderá luego por todo el sistema de legislación, particularmente aplicada sobre el crimen y el suicidio: "Nos vemos obligados a reconocer que *los hechos del orden moral* están sujetos, *lo mismo que los del orden físico*, a leyes invariables" (como se cita en Hacking, 2006, p. 113). El problema no es menor ni meramente técnico. La delegación del propio campo moral al de la ley positiva (como sucede muy tempranamente en *Antígona* de Sófocles) 'determina' la sociedad, hace que sus reacciones resulten predecibles. El campo de la moral y de los principios individuales introduce un cierto grado de indeterminación. En última instancia, la democracia resultaría de la búsqueda de una media razonable dentro de esa indeterminación que, sin embargo, posee un punto de atracción en gran medida

común. Esto es, un intervalo negociable de valores. El totalitarismo, en cambio, implica la delegación del campo moral de cada individuo en un líder, grupo o sistema, determinándolo de una manera que se pretende absoluta.

Observaciones de este tipo (sobre)abundan a lo largo de todo el siglo XIX, e incluso se hacen más extremas (en cierto modo, más 'optimistas', en sentido científico), mientras más nos aproximamos al siglo XX.[11] El final del camino no podría ser otro que reducir la vida humana, en sus múltiples transformaciones, a un sistema simple, cerrado, uno de los aspectos de los que se nutre la distopía. No obstante, se produce un primer quiebre significativo del determinismo en un gran pensador de fines de ese siglo: Charles Renouvier, 'maestro' y amigo de Charles Sanders Peirce. Ambos verán al azar como elemento 're-estructurante' y no solo desestructurante, esbozando las primeras formas de un 'pensar la indeterminación'.

Renouvier es el creador del género literario de la ucronía (una historia ficcional alternativa), y desarrolló una filosofía fenomenológica-racionalista que denominó 'relacionismo' (o 'fenomenismo racionalista'), en tanto los eventos (en particular los históricos) deben relacionarse 'fenomenológicamente', y basarse en el principio de no-contradicción, que garantiza la coherencia entre dichas relaciones (Ferrater Mora, 2001, p. 506). El relacionismo, de fuerte impronta kantiana, rechaza la idea de que es posible conocer una realidad absoluta o incondicionada. Y esto lo plasma en su ucronía de 1857 *Uchronie: l'utopie dans l'histoire: histoire de la civilisation européenne, telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être* (*Ucronía: la utopía en la historia: historia de la civilización europea, si aquello que no sucedió hubiera sucedido*). En este libro el autor francés propone una Europa en la que el emperador romano Constantino jamás se convirtió al cristianismo y, por tanto, dio lugar a una sociedad más laica que hubiese marcado una continuidad apreciable con el mundo clásico. En la siguiente cita de Pablo Capanna, se hacen evidentes los aspectos ideológicos de esta primera ucronía:

> La mente liberal-positiva de Renouvier le hacía pensar que el cristianismo se hallaba irremediablemente contaminado de autoritarismo oriental y su relegación a Oriente contribuiría a purificarlo, haciendo que los cismas y las luchas intestinas de la Iglesia pasaran a ser conflictos regionales. De tal modo, eliminada la enojosa inercia de las

11 Mortimer Collins, en su obra *Marquis and Merchant* escribe: "Conocida una hora de vida de un hombre, un serafín antropométrico podía calcular todo lo que ese hombre había sido y todo lo que podría ser" (como se cita en Hacking, 2006, p. 258).

invasiones bárbaras y los años de la Alta Edad Media, el cristianismo entraba en Europa sólo [sic] en el Renacimiento (en realidad, más bien un Nacimiento) bajo su forma protestante. (1966, p. 208)

Renouvier construye la palabra ucronía a partir del mismo modelo de la palabra utopía: *ou-cronos*, "no tiempo" o, más exactamente, "ningún tiempo", "un tiempo otro". Su aporte a la historia es, a partir de la ucronía, quitarle peso metafísico a los acontecimientos: todo evento histórico se encuentra fuertemente condicionado por una multitud de relaciones en las que la modificación o alteración de una de ellas produce una reorganización (sincrónica y diacrónica) de los demás (que puede implicar el surgimiento de eventos nuevos, y la desaparición de otros). La dinámica o 'vida' del tejido que conforman estos eventos se basa en que cada una de ellas se despliega a través de un esquema dialéctico de tesis, antítesis y síntesis. En definitiva, la posibilidad de estudiar 'otra historia posible' constituye un concreto rechazo a toda determinación, aun cuando la intención de Renouvier no haya sido otra que la de elaborar un 'modelo de explicación ficcional'. La historia ya no es estadística en marcha, sino posibilidades que, incluso siendo factible medirlas, se entrecruzan de formas inesperadas e incalculables.

En el siglo XX, la estadística se convertirá en *ancilla* de la biopolítica. El término biopolítica ha atravesado en los últimos años diversas revisiones. De diferentes modos, se han referido a él Hannah Arendt, Michel Foucault y Giorgio Agamben, solo para nombrar a los autores más emblemáticos.[12] De constante aplicación hoy día, no siempre de manera afortunada, constituye un paradigma de una nueva idea de 'gestión'. La definición que da del concepto Simona Forti, quien ha sido la responsable de la edición en italiano del *Archivo Hannah Arendt* (volúmenes I y II), evidencia su vínculo con la estadística y su ausencia de ideología: "la reducción de los seres humanos hasta el último común denominador posible, es decir, a 'un haz de reacciones biológicas idénticas para todos'" (Forti, 2014, p. 187). En efecto, la idea de 'común denominador posible' constituye la quintaesencia del desarrollo estadístico. Todo ha podido ser cuantificado, incluso los aspectos morales e intelectuales. Por tanto, sería posible reducir la conducción de una sociedad a un mero algoritmo, puesto que no existiría otro sentido que el de administrar la vida biológica. Pero, ¿es esto efectivamente posible, o es apenas una pretenciosa

---

12 Al respecto, sugerimos consultar *Nacimiento de la biopolítica,* de Foucault, y *Homo Sacer,* de Agamben.

teorización? La clave del problema acaso sea visible a la luz de dos trágicos acontecimientos que cambiaron dramáticamente la idea de que existe un orden, al menos posible, y que dicho orden respondería necesariamente a un bien para la humanidad: el terremoto de Lisboa, de 1755, que destruyó por completo una de las ciudades más ricas y cosmopolitas de Europa, y Auschwitz. Ambas catástrofes, de diferentes modos, y en orden sucesivo, arrebatan al hombre la fe en las decisiones de Dios, primero, y en el hombre, después. Susan Neiman observa (en el último capítulo de su libro *El mal en el pensamiento moderno* que, sugestivamente, lleva por nombre "Sin hogar") esta misma intemperie metafísica, pero focalizada desde el problema de la naturaleza del mal. Se trata de acontecimientos que nos arrebatan la capacidad de pensar 'más allá', y convierten a la historia en un limbo.

> Tanto Lisboa como Auschwitz ocurrieron en contextos de fermento intelectual masivo. En ambos casos, la catástrofe derramó el cubo de supuestos que ya eran precarios. Pero en ambos casos los eventos mismos crearon fronteras entre lo que podía y lo que no podía pensarse. (Neiman, 2012, p. 306).

Estos supuestos de los que habla la autora son el humanismo, la Ilustración, el progreso. Theodor Adorno incluso dirá que después de Auschwitz, el ejemplo más monstruoso de 'reducción de los seres humanos hasta el último común denominador posible', no podrá escribirse poesía, forma de expresión que es exactamente lo contrario a todo 'último común denominador'. La experiencia posterior, como negando la desesperanza, no le ha dado la razón a Adorno.[13]

La distopía incorporaría todos estos aspectos, como capas arqueológicamente sucesivas. A partir de los atractores históricos, hemos visto cómo la utopía de tipo moriano expresa los ideales de la modernidad, ya como proyección, ya como ironía, y cómo en su mayor esplendor, el utopismo se transforma radicalmente en el siglo XIX, adquiriendo matices evidentemente más críticos y, muchas veces, paródicos, como en las obras explícitamente utópicas *El año 2000, una visión retrospectiva*, de Edward Bellamy, o *Erewhon*, de Samuel Butler, como en otras que es posible pensar desde lo utópico, pero no lo son estrictamente, por ejemplo *Veinte mil leguas de*

---

13 Para ser justos con Adorno, entendemos que su reflexión debería leerse en realidad como un planteo sobre el futuro de la poesía y el arte en general, trágicamente transformado por la experiencia traumática de la *Shoá*, y no como un juicio definitivo. No obstante, se lo suele interpretar de esta última forma.

*viaje submarino*, de Julio Verne (para mencionar una obra de ficción), o *Walden*, de Henry David Thoreau, desde la filosofía. El punto de inflexión en el modo de expresar el pensamiento utópico fue, sin embargo, el *Falansterio* de Charles Fourier, obra que requeriría un análisis particular, pero que, tal como hemos anticipado en este ensayo, posee la particularidad de centrar en la satisfacción de los deseos individuales y no en su control y limitación el camino hacia la sociedad ideal.[14] Esta actitud diferente de Fourier debería llamarnos la atención sobre un cambio que comienza a producirse: lo que 'atrae' y despliega las expectativas de los individuos ya no es común a todos los hombres, como sí en cambio podemos postular en Moro, sino diverso, múltiple, y el camino a la utopía consiste en articular lo diverso, no en unificarlo. Esta apertura anticipa la visión de la utopía en la post-historia, aunque ya sin la posibilidad (o la fe en la capacidad) de articular lo diverso, sino como su expansión infinita.

La distopía o utopía negativa representa, en cambio, otro tipo de modernidad, ya envejecida e incapaz de redefinirse, que expresa en realidad una historia sin atractor. Al menos, este no es una 'idea' o principio sino una estructura de poder. Por tanto, no podemos decir que es una 'antiutopía' en el sentido de 'inversión', pues en gran medida la distopía replica los mecanismos de expresión del ideal, pero se encuentra vacío de él. Una distopía sería entonces una estructura de poder sin una idea central que atraiga su historia y la redima en su búsqueda. De aquí la exacerbación de sus elementos ficcionales: el panóptico, la absoluta determinación a través de la pedagogía y los roles estrictamente pautados en la sociedad, la biopolítica, el totalitarismo, el culto a la personalidad, frecuentemente cargado de simbolismo religioso o teológico, pero sin trascendencia. Como modelo de explicación ficcional, la distopía expresa una sociedad (no importa si del tamaño de un pueblo o de un planeta) que también se produce en un *nusquam*, pero que es 'llenado' desde el contexto con un contenido 'vacío' pero cargado de voluntad de poder.[15]

14 Para profundizar en los aspectos de la obra de Fourier, sugerimos consultar la obra de Beecher y Bienvieu (1975), *The Utopian vision of Charles Fourier*, incluida en nuestra bibliografía. Por otro lado, Fourier ejerció una profunda influencia sobre pensadores y escritores mucho más cercanos a nosotros, como Roland Barthes e Italo Calvino. Barthes le dedicará un capítulo en *Sade*, *Fourier, Loyola*, e Italo Calvino, distintos ensayos, y su libro de ficción *Las ciudades invisibles* posee evidentes vínculos con el autor del siglo XIX.

15 Para ampliar, sugerimos consultar nuestros trabajos anteriores (Del Percio, 2012a y 2012b).

Si replicáramos la estructura que vimos aplicada a las utopías clásicas en las distopías más conocidas (*Nosotros*, de Evgueni Ivánovich Zamiátin; *Brave New World*, de Aldous Huxley; y *1984*, de George Orwell), podríamos obtener lo siguiente:

1. Se instala en un 'lugar inexistente', un *nusquam*. Pero debemos interpretar esta idea de *nusquam* o "ou-topos" de una manera diversa a la utopía. Oceanía de Orwell, por ejemplo, describe lugares existentes (Europa, las islas británicas, etc.), estructurados en una organización política inexistente. Por tanto, la idea de 'lugar' debe pensarse como 'territorialidad política'.
2. Esta 'inexistencia' es legitimada por dos elementos contradictorios: su condición de 'copia hiperbólica' de un totalitarismo existente en el contexto de la obra (o bien en la historia documentada), y la estructura de poder que se desarrolla dentro de él, que, además de conservar profundas similitudes con las estructuras de poder conocidas por el receptor, de modo que resulten verosímiles para este, produce de sí misma la descripción de una utopía. Por tanto, toda distopía en sentido político dice de sí misma que es un ideal (lo que, en definitiva, expresa un 'falso atractor').
3. La 'experiencia' que sería posible adquirir en ese lugar es transferida al lector de la época a través de un personaje-mediador que 'garantiza' su valor de verdad y su actualidad política. En las distopías, la forma de esta experiencia suele ser un texto narrativo, que describe la paulatina 'anagnórisis' del personaje principal, quien descubre la realidad 'detrás de la utopía'.
4. Esta experiencia deviene 'confirmación' o 'reflejo' de experiencias y expectativas previas del receptor. Este 'reflejo' es esencialmente ideológico, perfectamente pautado por sus respectivos contextos (stalinismo, sistema fordiano de producción, etc.). En efecto, la combinación de su 'inexistencia' con su 'posibilidad' genera un curioso efecto de 'extrañamiento' que permite habilitar una instancia de reflexión sobre la propia experiencia y las expectativas del receptor.
5. Tanto las experiencias como las expectativas son esencialmente históricas y políticas, por lo que esta transferencia puede adquirir aspectos satíricos pero ahora siniestros (que en parte toda distopía posee, como en *Nosotros*, cuyo máximo logro consiste en una cirugía que inhibe la imaginación); ideológicos (en cuanto la construcción de una distopía responde a una ideología precisa del autor, por ejemplo, el rechazo al stalinismo en Orwell y al fordismo en Huxley); y utópicos (se contrapone un modelo de explicación ficcional del (sin)sentido de la historia a la experiencia histórica propia del receptor).

Desde un ángulo diverso, pero convergente, Daniel Dei sostiene que la distopía constituye la culminación del proyecto de la modernidad. Dei elabora su teoría a partir de Lyotard, quien considera que la posmodernidad surge a partir de la crisis de los relatos, entendiendo estos como narraciones que ubican al desarrollo humano dentro de un horizonte de expectativas específico (Dei, 2009, p. 89). Las raíces de la posmodernidad están en esta incredulidad insalvable, cuyo origen no es tan diverso del que posee el arte contemporáneo: el arte de una sociedad 'sin relato', o bien, con multiplicidad de relatos desarticulados entre sí (o, incluso, articulados solamente por el 'mercado'). Entendemos 'relato' como una interpretación de la historia o, más bien, su misma fundación. La posmodernidad representaría cierto grado de incredulidad, al menos parcial, con respecto a este tipo de narraciones.

Esto nos enfrenta con el problema de la verdad dentro de esta narración, ya sea 'ficticia', utópica o histórica. La esencia de la verdad, y en particular, de la verdad en la obra de arte, según Vattimo:

> Ante todo y más fundamentalmente que conformidad de la proposición con la cosa —es el abrirse de horizontes históricos y de destino en los cuales se hace posible toda verificación de proposiciones; trátase del acto en el que se instituye cierto mundo histórico-cultural en el que cierta "humanidad" histórica ve definida de modo originario los rasgos portadores de su propia experiencia del mundo. [Ya que...] es ante todo en el lenguaje donde se despliega la familiaridad originaria con el mundo que constituye la condición de la experiencia no trascendental pero siempre históricamente finita y "situada". (2007, p. 62)

Este concepto 'anti-mimético' del relato, que Vattimo no ve necesariamente como negativo (el pensador italiano lo considera un camino posible hacia una mayor diversidad y tolerancia entre culturas e individuos de una cultura), puede tener consecuencias catastróficas si desembocara en una suerte de nihilismo (como de hecho parece estar sucediendo). Este nihilismo 'fuerte', que solo podría quedar contrapesado por la concepción de 'pensamiento débil' del autor, implica leer esta multiplicidad de manera inarticulada y, podríamos agregar, desde el caos. De aquí a llegar a la figura 'fuerte' que aglutine todos los aspectos políticos y sociales desde un poder absoluto, parece haber un trecho muy corto, al punto de que es posible atisbar en varias sociedades occidentales esa misma estructura totalitaria oculta detrás de una máscara democrática. Al haberse diluido la historia, el relato del progreso colectivo en un conjunto indefinido de relatos parciales, la idea de

pensamiento histórico no deja de 'suceder', pero precisamente 'deja de tener sentido' como proyecto único (Vattimo, 2007, pp. 10-11), y se convierte en post-historia, en una constelación de atractores que compiten entre sí, retroalimentando una complejidad centrífuga y, por tanto, distópica.

## ¿Un epílogo? O de cómo recorrer la 'cinta de Moebius de la historia'

En línea con lo expuesto, Daniel Dei afirma que la posmodernidad es la manifestación distópica de la utopía de la modernidad (Dei, 2009, p. 90). Un auténtico epílogo. Pero acaso la distopía no sea la más perfecta y completa de las manifestaciones posibles. En efecto, así como la utopía y la distopía son 'reacciones' ante el caos, la ucronía, en cambio, y ya en su primer desarrollo, tal como lo vimos en Charles Renouvier, permite asumir su existencia y tomarlo como objeto de estudio.

La ucronía, como en el ejemplo del Constantino 'no-cristiano', reconfigura la historia a partir de la pregunta 'qué hubiera pasado sí', a fin de generar otro presente, y por este artilugio ficcional nos muestra un modo complementario de comprender la historia: no ya solo como una relación causa-efecto, que determina los acontecimientos y los hechos, sino fundamentalmente (y en esto radica el valor del caos en su configuración), como una relación de sincronía entre acontecimientos.

La famosa pregunta 'qué hubiera pasado si', propia de la ucronía, puede no modificar las causas profundas de un acontecimiento complejo —por ejemplo, el surgimiento del nazismo, uno de los temas favoritos de los ucronistas, como sucede en la novela *The Iron Dream (El sueño de hierro)* de Norman Spinrad—, sino la sincronía dentro de la cual este acontecimiento se carga de sentido.[16] En realidad, deberíamos hablar de 'constelación de acontecimientos' para definir un hecho histórico. Así como la relación causa-efecto es 'vertical' (toda causa es anterior a su efecto), y genera sentido a partir de esta específica linealidad, las

---

16 Entre las más célebres ucronías, podemos citar *The Man in the High Castle (El hombre en el castillo)*, de Philip Dick; *The plot against America (La conjura contra América)*, de Philip Roth; *Nero italiano* y *Dea del Caos,* de Giampietro Stocco (una curiosa visión de un fascismo de larga duración sin Mussolini); y, para citar a un latinoamericano, la serie de cuentos *A la sombra de los bárbaros*, del escritor argentino Eduardo Goligorsky, cuyo tema sugiere una indefinida continuidad del peronismo en Argentina.

relaciones de sincronía son 'transversales', mucho más complejas de medir y, en general, cargan de significado al acontecimiento central, ocultándose en él. La ucronía opera, en realidad, más que a partir de una modificación en las causas, sobre una modificación en la estructura de esta sincronía: si por ejemplo Hitler muere o no en el famoso atentado de von Stauffenberg (tema de la novela *Nero italiano,* de Giampietro Stocco), premisa de un evento mayor que es 'la finalización de la Segunda Guerra Mundial', en realidad este evento sucede 'en sincronía' con una multiplicidad de otros eventos: una tarde no tan calurosa podría haber provocado que la famosa reunión en la 'Guarida del Lobo' (refugio y cuartel general de Hitler en el frente oriental), se llevara a cabo en un búnker, con lo cual la bomba probablemente habría matado al dictador. En la realidad histórica, fue un día muy caluroso, y el estado mayor alemán se reunió en una habitación común, más fresca, cuya amplitud atenuó los efectos de la explosión. En definitiva, un cielo nublado o una brisa podrían haberlo cambiado todo.

Carl Gustav Jung, en un célebre prólogo al *I-Ching* o *Libro de las Mutaciones*, reflexiona acerca del papel de la sincronía y del azar en el desarrollo de los acontecimientos:

> Podemos pensar a la sincronicidad como un concepto que configura un punto de vista diametralmente opuesto al de causalidad. Dado que esta última es una verdad meramente estadística y no absoluta, constituye una suerte de hipótesis de trabajo acerca de la forma en que los hechos se desarrollan uno a partir de otro, en tanto que la sincronicidad considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que un mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores (Jung, 2009, p. 25)

Como vemos en Jung, la sincronicidad implica, ni más ni menos, el modo en que se reconfigura la complejidad del sistema. La sincronía resultaría ser así una 'síntesis' del desarrollo diacrónico (es decir, histórico). Por tanto, la ucronía nos permite ver el desarrollo de la historia en esta doble dimensión: la de los eventos vinculados por su relación de causa-efecto (diacrónica-causal), y la de los eventos asociados estructuralmente por su sincronía. Y es en este punto en el que más visible se muestra el caos como factor des y re-estructurante. La historia puede verse así desde la forma de una cinta de Moebius, múltiple por su complejidad aparentemente centrífuga, pero que en la instancia de la recepción el lector recupera

como un 'modelo de explicación ficcional' de su propio tiempo, en donde posee su ambiguo centro.[17]

## Conclusiones

Acaso pueda resultar perturbador concluir que es el caos el factor que define la 'libertad' de la historia, la que busca ser determinada todo el tiempo por las acciones de los hombres, pero a la que los 'pequeños detalles' transforman y hacen mutar constantemente. El resultado es este efecto paradójico: son estas mutaciones las que reconfiguran la libertad del hombre. Una curiosa relación dialéctica, en la que es imposible *a priori* determinar la forma de su síntesis.

Desde este punto de vista, es posible pensar la utopía y sus variantes más propias del fin de la modernidad, la distopía y la ucronía, como 'imágenes' que el hombre esboza sobre su destino, paisajes más metafísicos que históricos, a pesar de ser auténticos productos del devenir, que lo 'amparan' de las inclemencias de la historia. Estas 'imágenes de la intemperie', como sombras de un tiempo determinado del cual constituyen el reflejo y el reverso, completan la identidad de una sociedad en un tiempo y lugar específicos. Estas imágenes no pueden ser sino 'ubicuas', transformándose continuamente en algo diferente, alejándose y mutando, pero precisamente por ser esa parte 'imposible' de la historia y de la política, se vuelven paisajes que atraen el presente hacia su signo opuesto. Nueva paradoja: es la propia naturaleza de esa imagen negativa de la intemperie la que podría determinar el sentido del presente, el lugar volátil y fantasmático que es a la vez imán, destino e impostura de la historia. Desde esta visión, el mesianismo, ya sea en política como en religión, no es más que un intento de anclar en la figura idolatrada de un hombre ese destino ideal y móvil.

Esta forma de pensar la utopía, como producto y a la vez remedio del Caos, nos permite ver los fluidos vasos comunicantes que, desde Hesíodo hasta la posmodernidad, alimentan por igual a la antigüedad, a la modernidad, y a sus múltiples metamorfosis. El núcleo semántico encriptado tanto en el mito, esa donación de los dioses, como en la geometría perfecta de las utopías clásicas,

---

17 Para ampliar sobre los fundamentos teóricos de la ucronía, sugerimos consultar nuestro trabajo "La Historia y sus dobles: identidad y contrafactura histórica en la novela *The plot against America* de Philip Roth", incluido en la bibliografía (Del Percio, 2014).

producto del arduo trabajo del poder político desde el Derecho, la magia o la ciencia, no estalla completamente en la post-historia de Vattimo, sino que pervive en las formas híbridas de las utopías contemporáneas. La distopía y la ucronía no proponen mundos ideales, pero advierten sobre el abismo que puede abrirse en el tiempo. Este ver lo invisible, y develar los caminos posibles del hombre, subyace en todos los sentidos y formas imaginables de la utopía. Después de todo, es lo que se oculta a nuestra vista lo que nos impulsa a completar el mapa de nuestro destino. Tarea, por cierto, tan humanamente inconclusa como digna. La utopía y su cobijo no están en un gratificante *hic et nunc,* ni en un ignoto *nusquam*, ni en un insondable Apocalipsis, sino en el hombre mismo.

## Referencias


Avilés, M. (2009). La literatura utópica. En M. Avilés (Ed.), *Las palabras y el poder: Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política* (pp. 249-300). Madrid: Dykinson.

Barthes, R. (1995). *Mitologías*. México: Siglo XXI.

Beecher, J. y Bienvenu, R. (1975). *The Utopian vision of Charles Fourier*. London: Jonathan Cape.

Blanco Martínez, R. (1999). *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental.* Madrid: Akal.

Borges, J. L. (1983). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

Campanella, T. (2006). *La Città del Sole*. Roma: Newton.

Capanna, P. (1966). *El sentido de la ciencia-ficción*. Buenos Aires: Columba.

Comparato, V. (2006). *Utopía, léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Corominas, J. y Pascual, J. (2000). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico:* A-CA. Madrid: Gredos.

Crutchfield, J., Farmer, D., Pachard, N. y Shaw, R. (1987, febrero). Caos. *Investigación y ciencia (edición en español de "Scientific American")*, *125*, 16-29.

Davis, J. C. (1985). *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa (1516-1700)*. México: FCE.

Dei, D. (2009). *Lógica de la distopía*. Buenos Aires: Prometeo.

Del Percio, D. (2012a). Cuando la ficción nos hace promesas: una aproximación teórica a los vínculos entre el relato histórico y la literatura utópica. En Montezanti, M. (Ed.), *Actas de las X Jornadas de Literatura comparada* (t. 1) (pp. 169-176). La Plata: UNLP.

Del Percio, D. (2012b). Utopía, nihilismo y posmodernidad: la Distopía como estructura larvaria de la modernidad. En Miseri, L. (Comp.), *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica* (pp. 37-45). Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata.

Del Percio, D. (2014). La Historia y sus dobles: identidad y contrafactura histórica en la novela *The plot against America* de Philip Roth. *Journal de Ciencias Sociales*. *1*(3), 28-53.

Del Percio, D. (2015). *Las metamorfosis de Saturno: Transformaciones de la utopía en la literatura italiana contemporánea*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Dick, P. (2002). *El hombre en el castillo*. Barcelona: Minotauro.

Doležel, L. (2011). *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de filosofía* (Tomo 4). Madrid: Ariel.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios: Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.

Galindo, A. (2005). *Política y Mesianismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Hacking, I. (2006). *La domesticación del azar: la erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona: Gedisa.

Jung, C. (2009). Prólogo. En Wilhelm, Richard. *I Ching, el libro de las mutaciones* (pp. 21-42). Buenos Aires: Sudamericana.

Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (1999). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Minerva, N. (2001). Viaggi verso utopia, viaggi in utopia. Dinamica del movimento e della stasi. En V. Fortunati y O. Steimberg (Comps.), *El viaje y la utopía* (pp. 201-212). Buenos Aires: Atuel.

Moro, T., Campanella, T. y Bacon, F. (2005). *Utopías del Renacimiento.* México: FCE.

Mumford, L. (2009). *Textos escogidos*. Buenos Aires: Godot.

Mumford, L. (2015). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de calabaza ed.

Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno*. México: FCE.

Orwell, G. (2014). *1984*. Barcelona: Lumen.

Renouvier, C. (2007). *Uchronie: l'utopie dans l'histoire: histoire de la civilisation européenne, telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être*. Paris: PyréMonde

Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Roberts, E. y Pastor, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.

Roth, P. (2005). *La conjura contra América*. Barcelona: Mondadori.

Sloterdijk, P. (2009). *Esferas III*. Madrid: Siruela.

Spinrad, N.(1978). *El sueño de hierro*. Buenos Aires: Minotauro.

Tarkovski, A. (Dir.) & Demidova, A. (Prod.). (1979). Stalker. Unión Soviética: Mosfilm.

Trousson, R.(1995). *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península.

Vallejo Campos, Á. (2009). Nihilismo, utopía y conflicto de valores. En R. Ávila, J. Estrada y E. Ruiz (Eds.), *Itinerarios del nihilismo: la nada como horizonte* (pp. 41-61). Madrid: Arena Libros.

Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Zamiátin, E. (2008). *Nosotros*. Madrid: Akal.

Zellini, P. (1991). *Breve historia del infinito*. Madrid: Siruela.

# Parte 2
# El pensamiento utópico en el marco de la historia de las ideas

---

## Part 2
## Utopian Thinking in the Framework of the History of Ideas

# 5 Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la *Utopía*

## Don Vasco De Quiroga, a Civilizer in Light of *Utopia*

María del Rosario Athié y Citlalic López

**Resumen**

Vasco de Quiroga redactó, en el siglo XVI, sus *Reglas y ordenanzas,* con el fin de dejar por escrito las líneas maestras que debían de regir los pueblos-hospital de Santa Fe, los cuales él fundó durante el Virreinato de la Nueva España (hoy México). En esta obra se evidencia una clara influencia de otro humanista contemporáneo suyo, Tomás Moro, y su obra *Utopía*. Sin embargo, es necesario conocer los antecedentes que hicieron posible tal redacción y comprender la aportación del propio Quiroga. A lo largo del capítulo se muestran los orígenes de la formación humana e intelectual de Quiroga; las circunstancias en las que trabajó para favorecer el desarrollo personal, social y espiritual de los naturales; sus inquietudes sociales y jurídicas; cómo es que de abogado con cargos públicos dados por la Corona Española se convirtió en el primer obispo de Michoacán y su impacto como civilizador. En un segundo momento, se ofrece una comparación entre las *Reglas y Ordenanzas* y la *Utopía*. Finalmente, se muestra la herencia de Vasco de Quiroga desde el siglo XVI hasta nuestros días, particularmente en la zona purépecha de Michoacán, lo cual parece coincidir con los anhelos de Moro.

**Palabras clave:** pueblos-hospital, *Reglas y ordenanzas*, Vasco de Quiroga, *Utopía*.

**Abstract**

Vasco de Quiroga wrote, in the 16th century, his *Rules and Regulations* to set down the guidelines that should regulate the pueblo-hospitals of Santa Fe, founded by him during the New Spain viceroyalty, nowadays Mexico. In this work, the influence of another humanist from the same time, Thomas More, and his work *Utopia*, is evidenced. Nevertheless, it is necessary to know the precedents that made possible Quiroga's writing and to understand his contributions. Along the chapter, the early stages of Quiroga's human and intellectual formation; the conditions under which he worked to promote the personal, social, and spiritual development of natives; his social and legal concerns; how, after being a public lawyer with positions given by the Spanish Crown, he became the first Michoacan's bishop and his impact as a civilizer are shown. Afterwards, *Rules and Regulations* are compared with *Utopia*. At the end, Vasco de Quiroga's heritage since the 16th century is exposed, particularly in the Purepecha zone of Michoacan, which apparently coincide with More's desires.

**Keywords:** pueblo-hospitals, *Rules and Regulations*, Vasco de Quiroga, *Utopia*.



## Perfil del autor / Authors' profile

**María del Rosario Athié**
Docente de la Universidad Panamericana, Guadalajara, México. Doctora en Filosofía Universidad de Navarra, España.
Correo electrónico: rathie@up.edu.mx

**Citlalic López**
Docente de la Universidad Panamericana, Guadalajara, México. Magíster en Historia del Mundo Hispánico, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.
Correo electrónico: cilopez@up.edu.mx

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Athié, M. R. y López, C. (2016). Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la *Utopía*. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 119-145). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Athié, María del Rosario y López, Citlalic. "Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la *Utopía*". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Athié, María del Rosario y López, Citlalic. "Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la *Utopía*". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 119-145. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

Los años que le correspondió vivir a Tomás Moro (Londres, 1478-1535) pueden entenderse desde la perspectiva de un cambio de época. Ante el desmoronamiento de los sólidos principios culturales del medievo, surgían nuevas perspectivas, problemas y soluciones para la sociedad europea, tales como los nuevos descubrimientos geográficos y las pugnas entre cristianos. Moro fue un hombre cuyo ánimo no desfallecía ante la adversidad, estaba anclado en la esperanza de que se puede ofrecer un mundo mejor a las siguientes generaciones, lo cual engendra una mentalidad utópica. Por esos mismos años, desde la España de la conquista, otro hombre de semejantes disposiciones se presenta con el nombre de Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, Ávila, 1470-Uruapan, 1565). A pesar de las diferencias de mentalidad entre Inglaterra y España, estos dos personajes coinciden en un ánimo emprendedor que los lleva a aprovechar su cultivada inteligencia en la búsqueda de nuevas formas de colaboración en la construcción de unas condiciones de vida más humanas. Don Vasco encuentra en la *Utopía* de Moro una inspiración a la hora de redactar las *Reglas y ordenanzas de los pueblos hospitales*, los cuales ya había fundado en el Valle de México y en Michoacán.

Este capítulo une la obra literaria de Moro y la propuesta llevada a cabo por Vasco de Quiroga en México. Las primeras páginas sirven de marco histórico; posteriormente se presenta cómo fue posible que una utopía, escrita en Inglaterra pensando una forma de vida que hiciera bien a las personas, pero irrealizable, con don Vasco se convirtió en una meta, en un ideal a alcanzar. Por esto, la tesis que propone tiene dos aspectos. En primer lugar, muestra las dos grandes influencias que recibió él al diseñar sus pueblos-hospitales en la Nueva España, con el fin de promover una mejor calidad de vida de los naturales, lo cual se lleva a cabo a partir de la semblanza biográfica de Vasco de Quiroga: por un lado, la formación que recibió de su familia, originaria de Galicia y, por otro, de la Orden Hospitalaria, de la cual formaba parte (los hospitalarios promovieron algunos centros de acogida para los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela). Esta orden incluía objetivos de salud y hospedaje, misión que se verá materializada en los futuros pueblos-hospitales que construye Vasco de Quiroga en la Nueva España. La otra gran influencia que recibió el primer obispo de Michoacán, se origina en los debates humanistas de su época, entre ellos los desarrollados por la Universidad de Salamanca con relación a la legitimidad de esclavizar a los naturales, a partir de la 'guerra justa'. Al vivir en la Nueva España, Vasco de Quiroga conoce la obra

humanista de Tomas Moro, y concretamente la *Utopía*, la cual influyó en sus pueblos-hospitales, en la organización de las familias, los términos utilizados y la manera en que pretendía que se manejaran las comunidades de indios.

El segundo aspecto de esta tesis busca mostrar cómo la influencia de Tomás Moro y su *Utopía* sobre Vasco De Quiroga al organizar sus pueblos-hospitales, sigue perviviendo desde el siglo XVI hasta la actualidad en las regiones de Michoacán, habitadas por los pueblos purépecha. Para ello se toma como muestra al pueblo Santiago de Angahuan, en el Municipio de Uruapan, Michoacán. Este es el principal aporte del estudio pues, aunque existen varios trabajos en relación con la vida de Quiroga y Tomás Moro, son pocos los que presentan la continuidad hasta el presente de los pueblos-hospitales creados por Vasco de Quiroga. A fin de evitar el peligro de pensar que lo realizado por Quiroga fue una solución circunstancial, deseamos destacar que, siendo Quiroga un verdadero humanista, sus propuestas contienen elementos que son válidos hoy en día, y que pueden dar luz para la organización social de grupos que requieran la confirmación de su identidad y la conformación de una organización cívica. Estos principios son aplicables siempre y cuando esos grupos sociales cuenten con suficiente sentido de comunidad.

La estructura del trabajo coincide con estas facetas de la tesis: semblanza biográfica; relación entre Quiroga y Moro; y hechos actuales que muestran el impacto de Moro a través de Quiroga en la organización social de los naturales en Michoacán. Para la realización del trabajo, después de la búsqueda bibliográfica, se desarrolló una revisión de documentos propios de Quiroga, tales como las *Ordenanzas de los pueblos hospitales*, su *Testamento* y el libro *Utopía*, de Tomas Moro, con el objetivo de mostrar la influencia de este último. Como conclusión, se ofrecen los resultados del trabajo de campo realizado durante doce años en Angahuan.

## Marco histórico. Un acercamiento a la personalidad de Vasco de Quiroga

### *Familia y niñez*

Don Vasco de Quiroga nació en Madrigal de las Altas Torres, ciudad de Castilla la Vieja, donde recibió el bautismo en la Iglesia de San Nicolás. Sus padres fueron Vasco Vázquez de Quiroga y María Alonso de la Cárcel, de quienes conservó siempre un cariñoso y agradecido recuerdo. Respecto a su fecha de nacimiento, se

señala el año de 1470, dado que se considera que murió a los 95 años en 1565. Sin embargo, recientes biógrafos han encontrado un texto de su autoría en el que menciona que en 1538 tenía sesenta años, por lo que también se considera posible que haya nacido hacia 1478. En este caso, Moro y Quiroga habrían coincidido en el año de su nacimiento. Don Vasco procedía de una familia noble, originaria del Valle de Quiroga, Galicia, en donde poseían mayorazgos y haciendas. Algunos de sus familiares pertenecían por tradición a la Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, dedicados al resguardo de los pobres y peregrinos en centros hospitalarios.[1] La misión de esta orden en Galicia consistía en otorgar refugio a los peregrinos, por medio de la construcción de centros hospitalarios que brindaban albergue, comida, servicios médicos y protección militar. Ya que los conflictos del medievo entre musulmanes y cristianos interrumpieron el peregrinar de los cristianos hacia Jerusalén, en Europa se promovió la peregrinación a Roma y a Santiago de Compostela. Desde el siglo XII, la familia Vasco de Quiroga se relacionó con la orden, otorgando tierras para la construcción de centros hospitalarios en Galicia y actuando a título propio como administradores del Hospital, "[…]bien usufructuando sus propiedades en vida y actuando como simples encomenderos de sus bienes" (Arcaz, 1995, p. 267).

## *Juventud y formación académica*

Este ambiente de donación de la familia Quiroga influyó en la formación del joven Vasco de Quiroga, el cual ingresó a la orden a los veinte años (Arce Gargollo, 2014), cuando comenzó sus estudios universitarios. Estudió leyes y después teología, posiblemente la primera carrera la cursó en la Universidad de Salamanca (Arce Gargollo, 2014; Mundaca, 2010), y la segunda, en la Universidad de Valladolid, según se le señala como alumno de la misma (Warren, 1990): "En las aulas universitarias españolas de aquel tiempo se unían la tradición escolástica, el renacimiento español y un humanismo claramente cristiano" (Arce Gargollo, 2014, p. 8).

1 La Soberana Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y Malta (hoy conocida como la Orden de Malta), nace en 1048 en el marco de las cruzadas, con el fin de ofrecer un servicio hospitalario y la defensa de la causa católica. En torno a 1050 tuvo una intensa y duradera presencia en Galicia y el camino de Santiago de Compostela. Para mayor información, se puede consultar el libro de Isidro García Tato y Eleutino Álvarez Álvarez, *Las encomiendas gallegas de la Orden de Militar de San Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental*. Tomo II-2 (2011).

El contexto universitario del siglo XV era de renovación y cambio: época de los descubrimientos geográficos, el Renacimiento, la reforma luterana y el posterior movimiento de contrarreforma, sucesos que motivaron, en España, el surgimiento de un humanismo cristiano y la inquietud por regresar a un estilo de vida conforme con el cristianismo primitivo. Ideales que podrían promoverse en las tierras recién descubiertas.

En la Universidad de Salamanca, durante mediados del siglo XVI, la orientación de sus profesores estaba enraizada en la tradición humanista. Ilustres ejemplos de la época son Francisco de Vitoria y su alumno, Domingo de Soto. Uno de los debates universitarios, por ser un tema a resolver, era el de la guerra justa y la esclavización de los naturales, dos asuntos íntimamente vinculados. La cuestión era justificar el motivo por el cual la Corona Española hacía la guerra a los pobladores de América. La orientación humanista de Vitoria influyó tanto en las decisiones tomadas, como en la visión de Vasco de Quiroga, con relación al trato con los pobladores de las tierras conquistadas. Vitoria y de Soto afirmaron que el dominio de los pueblos no se aplica a la pérdida de la libertad y su consecuente esclavización, sino, "a que el sabio y mejor dotado promueva la formación y el perfeccionamiento del ignorante" (Castañeda, 1996, p. 495). Con el fin de dar respuesta cabal a la cuestión, la Corona española y la Iglesia Católica realizaron investigaciones sobre los naturales con el fin de conocer su grado de raciocinio y, por ende, saber si se consideraba legítima su dominación. Los puntos a analizar se basaban en datos que hacían alusión a su tipo de vivienda, costumbres familiares, alimenticias, políticas y religiosas, así como su lenguaje. El resultado de los estudios y de los diferentes debates desarrollados durante el siglo XVI, llevó a la Corona y a la Iglesia a la conclusión de que el indio es un ser racional, aunque inferior en costumbres, por lo que debe ser gobernado por un pueblo considerado como superior, en este caso el reino español, más no debían los naturales ser dominados por la fuerza, pues se trataba de seres libres.

## *Su labor como abogado en la Corte Real, en España y África*

No se tiene mayor información sobre su labor como abogado sino hasta los años de 1520 a 1526, en los cuales consta que Vasco de Quiroga trabajó como 'letrado' —una jurisdicción real—, con el cargo de juez de residencia en la provincia de Orán, en Argelia, al norte de África, región compuesta por una población de varias religiones y costumbres: cristianos, sarracenos y judíos, todos ellos súbditos de

Carlos v. Tal situación permitió a Quiroga analizar los conflictos suscitados entre personas con distintas cosmovisiones. En esas tierras se encargó de la investigación sobre una serie de denuncias por abusos y mal trato de uno de los oficiales encargado de aquella administración. Al respecto, J. B. Warren refiere que el territorio de Orán tenía poco de haber sido conquistado, de manera que la situación entre conquistados y conquistadores se encontraba en tensión. En 1526, Quiroga es uno de los dos enviados españoles a hacer la paz con un país vecino de Orán (Aguayo, 1986). Posteriormente, la experiencia durante su estancia en África le servirá como referencia al ejercer su cargo como oidor en la Nueva España.

Vasco de Quiroga conocía a personajes de su época con poderosas influencias, y será promovido gracias a la intercesión del doctor Juan Bernal Díaz Luco[2] —quien era miembro del Consejo de Indias—, y de Juan de Talavera, Cardenal de Toledo, diócesis primada de España. Ambos personajes eran integrantes de la Corte de Carlos v, y amigos de la familia Quiroga. Ellos ofrecieron a don Vasco tres posibles cargos de importancia: algún trabajo ligado a la conversión de los judíos; la gobernación de una provincia española; o un cargo de justica en la Nueva España (Mundaca, 2010). Después de varios días de reflexión, según relatos de Cristóbal Cabrera, su secretario personal y primer biógrafo, eligió el nombramiento de oidor en la Segunda Audiencia de la Nueva España —la cual estaba por formarse—, después de la disolución de la Primera Audiencia en 1530. Seguramente habrá vislumbrado el amplio horizonte que se le presentaba para ejercer una positiva influencia en las tierras recién descubiertas.

Ese año, cuando Vasco de Quiroga llegó a la Nueva España, tenía en sus manos una doble misión: en primer lugar, investigar las denuncias hechas contra Nuño de Guzmán, presidente de la Primera Real Audiencia,[3] por el maltrato y esclavización de indios; y en segundo, hacer valer la cédula real, promulgada por Carlos v en agosto de 1530, por medio de la cual se prohibía la esclavización de indios por guerra justa (Zavala, 1941). El presidente de esta Segunda Audiencia

2 Aproximadamente en 1528 Vasco de Quiroga realizó un viaje de Burgos a Madrid, junto con Juan Bernal Díaz de Luco, durante el cual discutieron acerca del libro *Villano de Danubio*, en el que se relata un discurso contra la esclavitud y a favor de los derechos naturales de la humanidad, el mismo texto que posteriormente cita en su libro *Información en derecho*.

3 Como consecuencia del maltrato y esclavización a los indios por la Primera Audiencia, se dispersaron los indígenas huyendo comunidades enteras a zonas de difícil acceso para los españoles.

era el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, y los otros miembros, además de Quiroga, eran Juan de Salmerón, Alonso de Maldonado y Francisco Ceinos. Ellos comenzaron a gobernar en Ciudad de México en 1531, año de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, hecho que ayudó a la pacificación y configuración de un nuevo pueblo.

Quiroga estuvo siempre atento a la situación de los naturales. A partir de sus investigaciones sobre las condiciones posibles para lograr un mayor desarrollo personal de los indígenas, llegó a la conclusión de que existían principalmente dos problemáticas a resolver: la necesidad de una vida social digna para los indios, 'una vida civilizadora', y la urgente educación. En 1531 envió una carta al Consejo de Indias en la que refiere sus observaciones y conclusiones. Entre los puntos propuestos en el documento, la solución que encontró fue la de integrar nuevas comunidades de indios, resguardadas por frailes. Dichos pueblos tendrían el doble beneficio de aprovechar las tierras baldías existentes y hacerlas productivas, además de enseñar a los naturales, principalmente a los niños, la doctrina cristiana y determinados oficios, como dejó escrito textualmente en el documento: "questas nuevas poblaciones se an de hazer de los indios que desde muchachos se crian y doctrinas con gran diligencia e trabajo de los frayles questán en estas partes, en la diciplina Xtiana" (como se cita en Aguayo, 1986, p. 2). La idea era evitar que las nuevas generaciones de indios volvieran a la idolatría y proteger a los huérfanos que dejó la guerra. Para ello, era menester que fueran instruidos y vigilados, pues la visión de la época acerca de los naturales defendía que eran libres; sin embargo, necesitaban la protección y dirección por ser considerados ignorantes:

> [...]o se podria allá creer la multitud destos yndios naturales, y asy su manera de vivir es un caos y confusyón que no ay quien entienda sus cosas ni maneras, ni pueden ser puestos en orden ni policias de buenos Xpianos, ni estorvales las borracheras e ydolatrias y otros malos ritos e costumbres que tienen sy no se tuviere menara de los reducir en orden y arte de pueblos muy concertados y hordenados. (Aguayo, 1986, p. 3)

Esta cita evidencia la parte negativa de la situación de los indios. En contraparte, se manifiesta también una visión más comprensiva y esperanzadora: "Naturalmente tienen ynata la humylldad, odediencia y pobreza menosprecio de mundo (…) en fin sean como tabla rasa y cera muy blanda, yo no dubdo sino haciendo apartados asy los dichos pueblos para estas plantas nuevas e nuevos casados" (p. 3). La dicotomía en la visión del indio entre vicioso y ser virtuoso, pudo estar enfatizada por

las intenciones de quienes deseaban más dominarlos que educarlos, y quienes sinceramente deseaban promoverlos, sin cubrir sus deficiencias. De cualquier manera, se impuso la necesidad de 'civilizarlos'. Y con esta tarea se comprometió personalmente don Vasco.

En 1533 es enviado a Michoacán para que, según sus facultades de oidor de la Segunda Audiencia, revisara lo que estaba sucediendo y reportara los casos de esclavitud y maltrato con los habitantes del recién extinto reino purépecha. La civilización indígena que poblaba Michoacán se había cohesionado antes de la conquista, haciendo frente al Imperio Azteca, subyugador de los pueblos vecinos. Los purépechas habían establecido una clara frontera que patrullaban para protegerse. El rey purépecha, llamado Caltzontzin, había llamado a los primeros doce franciscanos que evangelizaron a su pueblo. Más tarde, fue perseguido, torturado y asesinado durante la Primera Audiencia, y los colonizadores seguían subyugando a su gente bajo sus métodos colonizadores. Vasco de Quiroga supo encontrar las posibilidades de desarrollo de estas personas y se conmovió ante el triste destino al que estaban sujetos. Durante ese mismo año, fundó su segundo pueblo-hospital de Santa Fe, en esta ocasión, en las inmediaciones de la Laguna de Pátzcuaro, Michoacán.

Durante aquella visita pacificadora y de investigación a la zona tarasca —como llamaron los españoles a los purépechas—, Vasco de Quiroga debía encontrar y fundar una ciudad de españoles que hiciera el papel de capital, e informar acerca de las minas de cobre en la zona.

El 16 de abril de 1535 se disuelve la Segunda Audiencia en Nueva España para consolidar una forma de gobierno acorde con el Imperio Español. Comienza el gobierno del primer virrey de estas tierras, don Antonio de Mendoza. Con el fin de transmitir su experiencia y conocimientos en la Nueva España, redacta su *Información en Derecho*, una pieza maestra de la pluma de Quiroga, fechada en la ciudad de México en julio de 1535. En ella recuerda a la Corona Española su compromiso de prohibir la esclavitud de los naturales. Si bien la Corona Española decretó en 1530 la no esclavización de los pobladores originarios, en 1534 se retracta ante la presión de los colonizadores. Por ello, el texto contiene un análisis detallado sobre los fundamentos legales y éticos en contra de la esclavitud en América, e incluye una serie de recomendaciones de cómo gobernar a los indígenas con base en el modelo propuesto por Tomás Moro en su *Utopía*.

Por aquellos días, en Inglaterra, Moro esperaba ya la condena a muerte en la Torre de Londres, donde fue decapitado el 6 de julio, acusado de alta traición por

negarse al juramento antipapista. Fue el rompimiento de Inglaterra, no solo con Roma, sino particularmente con la España de Carlos V y su repudiada tía, la reina Catalina de Aragón. Estos hechos habrán llevado a la reflexión a don Vasco, quien se decidió por aquellas fechas a tomar el hábito franciscano.

## *Vasco de Quiroga, sacerdote y nombramiento como primer obispo de Michoacán*

Entre los puntos importantes que se evidenciaron durante aquella visita de 1533 en función de la evangelización de los naturales, se encuentra la necesidad de formar nuevas diócesis en el territorio de la Nueva España. Para ello se expidió la Cédula Real de 1534, la cual indicaba la división del territorio en cuatro obispados: México, Oaxaca, Guanajuato y Michoacán. En una primera instancia, para la zona de Michoacán se propuso como obispo a uno de aquellos primeros franciscanos evangelizadores: Luis de Fuensalida. Pero no procedió porque él rechazó el cargo por considerarse indigno para tal labor (Arce, 2007, pp. 94- 95).

Se tenía ya la cédula real para la conformación de una diócesis en Michoacán, pero no había un prelado adecuado para tal misión. Fray Juan de Zumárraga, obispo de la diócesis de México y amigo de Vasco de Quiroga, lo propuso como candidato, quien se encontraba ya tonsurado e incluido en el estado clerical. Don Vasco recibe la ordenación sacerdotal en 1536. Ese mismo año se emite la bula de erección de la diócesis, en la cual lo mencionan como "clérigo presbítero de la diócesis de Ávila, lo que indica también que al ser expedida la Bula ya es sacerdote" (Arce, 2007, p. 97). En esa misma bula lo asignan como primer obispo de Michoacán. En 1538 es nombrado oficialmente con tal cargo eclesiástico, una vez que ha recibido también la ordenación episcopal.

Al inicio del siglo XVI, la evangelización del territorio de Michoacán comenzó sorprendentemente bien. Una leyenda refiere que la hija del Caltzonzin soñó que vendrían unos hombres que les enseñarían a amar al verdadero Dios. Al parecer, por este motivo fueron invitados los primeros franciscanos misioneros de esta región. Sin embargo, como refiere José Martín en su estudio acerca de Vasco de Quiroga, la religiosidad autóctona del pueblo, mezclada con la esclavización y malos tratos impuestos por el presidente de la Primera Real Audiencia, Nuño de Guzmán, ocasionaron descontento y discrepancias entre los naturales (Hernández, 1993, p. 188). La diócesis de Michoacán abarcaba los antiguos límites del territorio tarasco: por el norte colindaba con la parte sureste del estado de Guanajuato; por el

sur llegaba hasta Ajuchitlán a lo largo del río Balsas; del lado oriente alcanzaba al actual estado de México, y por el poniente mantenía frontera con parte del estado de Jalisco (p. 189), y el océano Pacífico.

## *Actividades del primer obispo de Michoacán*

En 1537 fue Don Vasco presentado como obispo, y el 22 de agosto de 1538 toma posesión del obispado en la Iglesia de San Francisco en Tzintzuntzan (Moreno, 1989, p. 41), para ser consagrado a finales de ese año con ese título. Se establece inicialmente ahí la sede episcopal, puesto que Tzintzuntzan había sido la capital del Imperio Purépecha. Propiamente don Vasco inicia sus facultades como obispo a comienzos de 1539. Su llegada a Michoacán transformó el trato que se venía dando a la población indígena. Sus reformas eran dos: por un lado, la concentración de los indios en pueblos, la cual coincidía con los intereses de la Corona Española; y por el otro, la evangelización con medios pacíficos, un ideal que concordaba con lo propuesto por el Papa Pablo III en la *Bula Sublimis Deus* de 1537, por medio de la cual confirmó la posición del indio como persona, su libertad y la evangelización por medios pacíficos y no por medio de la guerra.

A pesar del apoyo papal, las nuevas reformas formuladas por Vasco de Quiroga generaron descontento entre los encomenderos españoles, quienes habían sido apoyados por la Primera Audiencia. El obispo de Michoacán comenzó a denunciar los malos tratos que propinaban a los indios. Aunado a lo anterior, los franciscanos ubicados en la zona no coincidían con su manera de actuar, pues ellos consideraban que era necesario conservar la pureza de los indios, evitando cualquier intromisión o la promoción de formas ajenas a sus costumbres (Mundaca, 2010). Quiroga, en cambio, deseaba integrar a los indios y propuso agruparlos en pueblos, y fomentar el aprendizaje de nuevos y especializados oficios con el fin de que pudieran comercializar entre las diversas poblaciones. Quiroga se propuso 'civilizar a los pueblos' con un modelo que tomaba en consideración y a la vez elevaba sus costumbres, formando comunidades organizadas y sustentables con una visión profundamente cristiana en las que podrían residir indios y españoles.

En 1545, Quiroga zarpó hacia Europa para participar en el Concilio de Trento, pero su barco se dañó en el camino y tuvo que regresar. Partió de nuevo en 1547 y estuvo presente en algunas sesiones de dicho concilio. Permaneció en España de 1548 a 1554, años en los que tuvo oportunidad de hablar en la corte ante el emperador y el Consejo de Indias sobre la situación de los indios en Nueva España.

Entre los logros conseguidos fue la aprobación del traslado de la sede episcopal de Tzintzuntzan a un espacio más cercano a la laguna de Pátzcuaro, dadas las mejores condiciones para la edificación de una ciudad. De igual forma, el cambio de tutela de San Francisco por la de San Salvador, medida que permitió mayor injerencia del obispado frente a los franciscanos y, por cédula real, la concesión del escudo de armas para Michoacán.

A su regreso a la Nueva España, el obispo Vasco de Quiroga participó en el primer Concilio Provincial Mexicano, fechado en 1555. Previo a la convocación a este concilio, se llevaron a cabo las juntas eclesiásticas en las cuales participó el obispo de Michoacán tratando asuntos concernientes a la evangelización pacífica de los naturales, y a la importancia de escribir un manual sobre cómo realizar los bautismos de los indios adultos.

La segunda problemática observada por Quiroga en la Nueva España se relacionó con la educación de los naturales. Como medida de solución, el obispo de Michoacán centró sus esfuerzos principalmente en la promoción de oficios que les permitiera comercializar sus productos y auto sustentarse. Quiroga se ocupó con especial atención en la formación cristiana de los indios adultos, a fin de que se instruyeran en la doctrina antes de recibir el bautismo. Para ello supervisó la elaboración del *Manual para adultos*, cuyo objetivo era enseñar en la fe y evitar futuras idolatrías: "El electo obispo de Michoacán, con mucho estudio y cuidado, ha hecho un tratado en el cual se resume que no puede ni debe hacer dicho bautismo, sino como se hacía en la primera iglesia" (Arce Gargollo, 2014, p. 42).[4]

Pablo Arce menciona que el *Manual para adultos* y el catecismo redactados por Quiroga se enfocó tanto a lo teórico, como a lo práctico. Lo práctico quedó de manifiesto en las instituciones sociales que fundó, en las que los indios conocieron la virtud de la vida cristiana. Las principales instituciones que promovió fueron los hospitales de la Concepción y las huatáperas,[5] donde los indígenas participaban del cuidado de sus enfermos, y se organizaron las visitas y los turnos

---

4 Véase "Carta de fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, México 8 de febrero de 1537", en García Icazbalceta (1947, p. 239).

5 Huatáperas "eran sedes para la reunión de las autoridades con el objetivo de deliberar sobre los problemas comunitarios. Funcionaban como una república de indios" (Arce Gargollo, 2014, p. 52). Espacio de los rituales festivos, servía para hospedar personas y cuidar a los enfermos. Lo más característico es su capilla dedicada a la Virgen María, que suele localizarse en contra esquina de la iglesia de los pueblos michoacanos.

para que los miembros de la comunidad ayudaran en determinadas tareas en los hospitales, lo cual fomentó la unidad en la población. Hacia 1582 había más de "200 de estos centros benéficos y hospitalarios de la diócesis de Michoacán" (Arce Gargollo, 2014, p. 52).

El interés por la educación por parte del obispo de Michoacán, incluyó la formación tanto de los naturales, como de sus futuros sacerdotes españoles, con el fin de evangelizar a unos y conformar el clero. Para ello construyó el Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro. El colegio realizaba dos funciones: por un lado, se promovió el seminario para los españoles que quisieran llegar a recibir las órdenes sagradas; y por otro lado, era escuela de castellano, latín y lenguas indígenas para naturales y españoles. El primer sitio del Colegio de San Nicolás fue Pátzcuaro, años después se trasladó a la ciudad de Valladolid —hoy Morelia— quedando los jesuitas encargados del colegio.

## *Últimos años y su influencia*

Reflejo de la influencia de Vasco de Quiroga en la zona de Michoacán fue la fusión de los tres cabildos en 1560: el de indios, españoles y el clero, a fin de formar un tipo de gobierno que Quiroga denominó 'la policía mixta': es una organización social en la que españoles e indios trabajaron juntos por un destino común. Este fue un logro importante en su deseo de enseñar a desarrollar una nueva sociedad conformada por indios y españoles, y poco más adelante también de mestizos y criollos. No obstante, a la promoción de este tipo de gobierno se opusieron los franciscanos, así como ciertos hechos políticos que no favorecieron la prolongación de esta propuesta: en 1558, la Corona aumentó el tributo que debían dar los indios principales, lo que disminuyó el poder de autogestión de las comunidades de indios; y don Vasco, quien era ya un hombre mayor, perdió el apoyo del gobernador de Michoacán al morir este por aquellas fechas.

Cinco años después, el 14 de marzo de 1565, Vasco de Quiroga se siente repentinamente enfermo durante una visita pastoral a la ciudad de Uruapan y muere. En seguida fue trasladado a su sede episcopal en Pátzcuaro (Hernández, 1993, p. 260). En su testamento, Quiroga manifiesta su preocupación por dar continuidad a la obra que impulsó en su diócesis y dejó estipulada la organización del Colegio de San Nicolás, dando directrices sobre cómo debía de administrarse y los bienes que concedía para su manutención. Además, debía permitirse el ingreso al colegio a los descendientes de los indos de Pátzcuaro que habían ayudado a su

construcción. Tales disposiciones cambiaron en 1580 cuando se trasladó la sede episcopal y el seminario diocesano de Michoacán, de Pátzcuaro, a la ciudad de Valladolid, hoy Morelia.

## Redacción de las *Ordenanzas* y descripción comparativa con la *Utopía*

En las páginas previas ha quedado de manifiesto el contexto y las circunstancias en las que Vasco de Quiroga llegó a la Nueva España, lo que se encontró y cómo trató de resolverlo. En esta segunda parte se aborda de lleno la relación entre la *Utopía* de Tomás Moro y las *Ordenanzas de Santa Fe* de Vasco de Quiroga. Si bien las páginas anteriores sirven de marco histórico, en seguida se presenta cómo fue posible que una utopía, escrita en Inglaterra como un ideal de sociedad que hiciera bien a las personas, pero irrealizable, se convirtiera en una meta, en un ideal a alcanzar, proporcionando los medios adecuados, gracias al sentido de comunidad de los pueblos originarios que don Vasco encontró en la Nueva España.

Nos podemos preguntar el motivo por el cuál Don Vasco soñó con pueblos de *Utopía*, con 'pueblos nuevos', 'repúblicas nuevas'. Los pueblos originarios, en el pensamiento de Quiroga, debían ser autosuficientes en su organización social y el trabajo que en ese momento sabían hacer (la agricultura y los oficios artesanales), con el fin de atenderse entre ellos cuando estuvieran enfermos o necesitados. La organización social que encontró Don Vasco durante la Primera Audiencia fue la de las encomiendas. Él se preguntaba si sería conveniente seguir distribuyendo arbitrariamente a los indios entre los colonos españoles o los caciques indios. ¿Sería permanente y aun hereditaria tal forma de organizarlos? ¿Es legítimo sujetarlos a esclavitud o dejarlos como vasallos de otros? ¿O llegarían a ser vasallos de su Majestad? Quiroga, con su mente de jurista se responde: ni encomiendas ni vasallos. El anhelo de,

> Un mundo perfecto, sencillo y la esperanza de restaurar la perdida virtud de la Iglesia son, en la mente de Quiroga, los impulsos primordiales de la obra civilizadora española. Un método simple y eficaz —*La Utopía*— servirá para conservar las admirables cualidades de sencillez de la vida indígena y para perfeccionarla hasta aquellos límites ideales. (Zavala, 2007, pp. 13-14)

Esta confianza en las personas, esta fe humanista en tan vasto proyecto, orienta la civilización de la Nueva España e infunde a la empresa un alto rango moral.

Sin esperar más tiempo, entre 1531 y 1535 Quiroga, con los medios que le proporcionaba su cargo de oidor, realizó un proyecto experimental. Inició adquiriendo unos terrenos cerca de Tacubaya, hoy incorporadas a Ciudad de México, y promovió ahí su primer pueblo-hospital. En 1533, camino a Michoacán como visitador, funda en un sitio llamado Atamataho, un segundo. A partir de 1537, en que se dispuso su nombramiento como obispo de esta región, continuó su labor organizadora, creando otros centros hospitalarios de manera sistemática en cada uno de los pueblos habitados por indios y/o españoles, aunque no de la misma importancia que los pueblos-hospitales llamados de Santa Fe. También promovió en su diócesis la instrucción de los poblados, cada uno en distinto oficio o industria, con el fin de vincularlos unos con otros ante la necesidad del intercambio.

Siendo ya mayor, y sin haber abandonado su preocupación por promover en la práctica este modelo, redactó sus *Ordenanzas* para el buen gobierno de estos dos pueblos-hospital de Santa Fe del Valle de México y de la Laguna de Pátzcuaro en Michoacán, las mismas que mandaba cumplir cuando redactó su *Testamento* poco antes de morir, en 1565. Comenta Arce que más que en la ejecución misma de estos proyectos, es en la redacción de estas *Ordenanzas* que se manifiesta la influencia de Moro sobre Quiroga: “Concentrado en las instituciones creadas por su esfuerzo personal, se limita a adaptarlas al admirado orden del humanista inglés, con fidelidad minuciosa” (Zavala, 2007, p. 14).

En la edición facsimilar de las *Ordenanzas*, J. Benedict Warren reconoce que Silvio Zavala fue el descubridor de la influencia de Tomás Moro en el pensamiento de Vasco de Quiroga, como consta en su dedicatoria (1999). Por ello, en el análisis comparativo entre *La Utopía* de Moro y las *Ordenanzas* de Quiroga, tomaremos como referencia a Zavala, rescatando de cada uno los puntos esenciales de sus propuestas. En primer lugar, la organización comunal; familias; campos y ciudades; y la distribución de los frutos. En segundo, los oficios útiles; moderación de las costumbres; y jornada de seis horas. Y en tercer lugar la magistratura (familiar y electiva). De cada uno de estos tres puntos, se hará una comparación entre los dos textos mencionados.

El estudio sobre las *Reglas y ordenanzas* de Quiroga ha sido multidisciplinar, sin embargo, la edición que publicó la Universidad Vasco de Quiroga (Morelia, Mich.) recoge 42 ordenanzas, según las que se habían encontrado, pero deja suponer que originalmente pudieron ser más. A continuación se mencionará el fragmento en el

que Moro se refiere en *Utopía* a los tres temas antes mencionados, y se describirá en seguida la propuesta de Quiroga al respecto.

## *Organización comunal; familias; campos y ciudades; distribución de los frutos*

Respecto a los primeros cuatro puntos, Moro los aborda en el Libro II, capítulos 1 y 2. Al establecer el derecho comunal, Moro evoca la propuesta platónica: en el reino de Utopos no hay propietarios, sino usufructuarios de los bienes (Moro, 2012, p. 48). En dichos capítulos Moro describe cómo eran las familias, de al menos 40 personas, pues toma el vocablo familia en su sentido extenso. La autoridad la sustenta el padre de familia más anciano y la obediencia se vive dentro de la familia con un sistema jerárquico (Moro, 2012, p. 69). En cuanto a los oficios, Moro narra que en la población urbana se realizan siempre las mismas funciones, y distanciándose de Platón, establece que todos los utopienses, sin excluir a las mujeres, aprendan desde su niñez la agricultura, acudiendo a presenciar el trabajo de los adultos, y algún otro oficio mecánico: de tejedores, herreros, hilanderos, etc. Esta doble enseñanza permite que todos los ciudadanos vayan sucesivamente al campo por periodos de dos años, después de los cuales tienen derecho de retornar a la ciudad. De esa manera pueden elegir entre dedicarse al trabajo del campo, o volver a la ciudad; pero en tiempo de siega, todos debían ayudar.

La propuesta de Quiroga es similar, pero no idéntica. Al igual que Moro, dispone que las tierras de los pueblos-hospital permanezcan en calidad de bienes comunales. Cerca de las casas (Quiroga, 1999, p. 5) pueden los vecinos tener huertos, en particular para su recreación y ayuda de costa, pero solo con el carácter de usufructuarios. Por causa de muerte o ausencia prolongada sin licencia, para el derecho a los hijos o nietos mayores, ya casados, por su orden y prioridad. Si faltaran estos herederos, suceden en el usufructo los más antiguos casados y mejores cristianos. Quiroga advierte que las cosas del hospital, sean huertos u otros bienes, no pueden nunca ser enajenadas, porque se perdería la buena obra y limosna de las personas miserables remediadas:

> Y no se podría por largo tiempo sustentar, ni conservar esta Hospitalidad [...] apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus próximos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante

> policía y concierto de República, que es procurar lo propio y menospreciar lo común que es de los pobres. (Quiroga, 1999)

En cuanto a las familias urbanas, viven en el Hospital (Quiroga, 1999, pp. 16-17), en edificios amplios, donde moran juntos los abuelos con los padres, hijos, nietos y bisnietos: en general, todos los de un linaje, descendientes por la línea masculina, hasta ocho, diez o doce casados por cada familia. Este término corresponde a su sentido extenso, al igual que en Moro. Los matrimonios se celebran después de que los varones han cumplido catorce años y la mujeres, doce. Esta norma es tomada literalmente de *La Utopía*. Preside la parentela el abuelo más antiguo y debe ser obedecido por toda la familia; las mujeres han de someterse a los maridos, los descendientes a los ascendientes, y los menores a los mayores de edad. El jefe de familia responde por los excesos o desconciertos dentro de la familia, y en caso de que le falte prudencia, el rector y los regidores del Hospital pueden sustituirle por otro familiar más hábil.

## *Oficios útiles; moderación de las costumbres; jornada de seis horas*

Quiroga acepta la propuesta de Moro sobre la rotación de trabajos entre la rural y la urbana. Dispone, igualmente, que cada habitante del hospital aprenda algún oficio útil, además de que todos aprendan sobre las labores del campo. Una de las genialidades de Quiroga fue instruir a cada pueblo en un trabajo manual distinto: en un lugar se fabrican con el barro los enceres para la mesa; en otros, los de la cocina; en otros se talla la piedra; en otros se tejen determinadas prendas, distintas a las de otros lugares también dedicados a los tejidos. Tanto para la agricultura como para los oficios, cada uno debe disponer de los instrumentos que necesita. Y de los frutos del trabajo, toma cada uno lo que necesita y después se distribuye,

> Cuerda y prudentemente, según la edad, fuerza, trabajo y diligencia de cada uno, donde rige la ley de la generosidad […] [los niños varones] después de las horas de doctrina, son sacados por su maestro al campo en tierra cercana a la escuela, donde cultivan una o dos horas a manera de regocijo, juego y pasatiempo. (Quiroga, 1999)

En este sentido entendió Platón la enseñanza, como una recreación (*La República* VII, 536 c.). Sin embargo, para Quiroga ese tiempo también es una enseñanza de doctrina, moral y buenas costumbres. Las niñas, al igual que en Moro,

son incorporadas al trabajo social y aprenden oficios más femeninos necesarios para sí mismas y para la república, tales como obras de lana, lino, seda y algodón, y también han de disponer de lo necesario para tal oficio en su casa.

Los adultos atienden las labores de artesanía urbana y las agrícolas. De las familias del hospital, salen por turnos bienales (Quiroga, 1999, p. 12), personas para residir en las estancias y familias rústicas. En cada familia campesina viven cuatro o seis casados que cultivan, crían ganado y aves. Uno de ellos, el mayor, es el principal a quien obedecen los demás. El turno de dos años puede prologarse si voluntariamente quieren permanecer en el campo, con una licencia del rector y los regidores. Estas familias son vigiladas por un veedor general, quien avisa a las autoridades lo que sucede, aunque él puede seguir viviendo con su familia en el hospital. En estas disposiciones de Quiroga se puede descubrir también la influencia de Moro.

En cada huerto particular de las casas del pueblo se recibe el usufructo, mientras que en el gran huerto de cada estancia rural, se cultivan árboles frutales, hortalizas, lino, cáñamo, trigo, maíz y cebada, y de sus frutos se benefician tanto las familias rurales como los demás del hospital. Otro detalle de este servicio constante de unos a otros queda patente cuando, “en casos de que se repara alguna casa de familia, iglesia o edificio, todos los vecinos deben ayudar con gran voluntad, sin esconderse” (Quiroga, 1999, p. 23). Cada año se siembra el doble de lo necesario, para fines de reserva, o al menos un tercio más. El sobrante no se enajena hasta haber seguridad de que el año próximo no será estéril. Y con frecuencia ese excedente se destina a socorrer a los más pobres acogidos en el hospital, como son los huérfanos, viudas, viejos, tullidos o ciegos.

Todo este orden político, al igual que para Platón y Moro, en Quiroga persigue una finalidad ética: hacer posible la virtud y el concierto en la república: “vivan los indios sin necesidad y seguridad, y sin ociosidad y fuera de peligro e infamia de ella” (Quiroga, 1999, p. 7).

En segundo lugar, se refiere de manera más concreta a los oficios útiles, a la moderación en las costumbre y a la jornada de seis horas. Moro aborda el tema en los capítulos IV a IX de su obra, en los que indica como no se han de ejercer los oficios manuales que no tengan una inmediata utilidad, y da el motivo: “las costumbres sencillas, la moderación en los trajes y adornos, descartan todo trabajo destinado al lujo” (Quiroga, 1999). De igual forma, Quiroga acepta una sociedad sin lujos, por lo cual exige que los oficios sean útiles. En cuanto a que los trajes sean iguales, indica incluso cómo han de ser (Quiroga, 1999, p. 17): “blancos,

limpios y honestos, sin pinturas, sin otras labores costosas y demasiado curiosas". La diferencia que admite depende del estado civil: las doncellas pueden ir con la cabeza descubierta, mientras que las casadas han de ir cubiertas con manto; que la aplicación ha sido en concreto el reboso.

Otro asunto que retoma de Moro es la jornada de seis horas en la agricultura y en los oficios, de manera que a la semana resultan solo dos o tres días de trabajo de sol a sol. Y es el rector del hospital, junto con sus regidores, quienes disponen de la distribución del trabajo. El resto del tiempo se ha de aprovechar para su utilidad espiritual y corporal. También hace una precisión con relación a las ganancias que se saquen después de haber repartido el fruto del trabajo, y es que se guarde el dinero en un cofre grande de tres llaves: una la tiene el rector, otra el principal y otra el más antiguo rector. Y las cuentas se harán anualmente (Quiroga, 1999, p. 24).

Estos pueblos son amantes de las fiestas, así que don Vasco instituye principalmente las de la exaltación de la cruz, San Salvador, la Asunción y San Miguel, entre otras. Destina una sala grande para que coman juntos y se regocijen los vecinos, especialmente en Pascua y otras festividades. Se turna entre las familias el cargo de aparejar estas comidas. Ordena la construcción de una enfermería grande, con salas distintas para enfermos contagiosos y los que no lo son. Un mayordomo y un despensero atenderán la hospitalidad, para la cual se dan los mejores frutos (Quiroga, 1999, p. 25). Esta distribución de los edificios del pueblo-hospital incluye un colegio para la instrucción cristiana y moral de los indios.

## *La magistratura familiar y electiva*

Por último, Moro (2012) se refiere a la magistratura familiar y electiva. Al respecto, establece en el capítulo III una doble jerarquía para el orden: una familiar y otra popular, pero con restricciones que las apartan de la votación universal directa. En ello también existe gran coincidencia entre este capítulo y las disposiciones de Quiroga, porque en ambos autores la población se organiza por familias con un sistema patriarcal. En las *Ordenanzas*, en las familias existen jefes ancianos —lo cual coincide con el abuelo mayor—, que representan a un grupo de matrimonios. En su primer proyecto habla de establecer un jurado por cada treinta familias, presidido por regidores, uno por cada cuatro jurados, de manera que el regidor viene a comandar a 120 familias. Pero en su obra solo menciona a los padres de familia, lo que equivale a los traniboros de Moro. Aparte de esa jerarquía primaria,

familiar, existen regidores y un principal. Para elegirlos divide a todos los pobres del hospital en cuatro grupos y a cada uno asigna cuatro candidatos; de ahí los padres de familia eligen por votación secreta uno o dos que ejercerán el cargo de principal de tres a seis años. El principal es la autoridad que sigue al rector en orden de jerarquía. El rector se entiende que se trata de un eclesiástico español. De la misma manera eligen a tres o cuatro regidores, y su función es anual. Así mismo, el principal y los regidores designan a los oficiales necesarios para el gobierno del hospital, y asignan las tandas de familias que han de ir a las estancias rurales. Con la participación de los pobres en las elecciones se consigue que ellos no queden perjudicados en las decisiones comunes que se tomen. Desde luego, toda esta forma de proceder tiene como fin el bien común del hospital, las estancias y todas las obras de la institución. Las decisiones han de tomarlas una vez que hayan pasado algunos días después de la primera reunión. Entre sus funciones está la de visitar los linderos y las tierras del hospital y renovar los mojones, así como la de conservar las escrituras de las tierras.

En caso de que surja algún pleito entre los pobres o vecinos (Quiroga, 1999, p. 23), el rector y los regidores harán las averiguaciones de manera que no sea necesario acudir a un juez, sino que se sometan al fallo de estos y así evitar los pleitos. En el orden penal, tienen la facultad de expulsar al malo o escandaloso incorregible, al borracho y al perezoso. Salvo el rector del hospital, los demás miembros del mismo son indígenas.

Conviene hacer notar cómo Quiroga respeta el sistema de *Utopía*, pero introduce la terminología propia de los jurados, con el régimen de los ayuntamientos o consejos de los españoles. Lo que se inició en Moro como un sueño ideal, Quiroga tuvo la virtud de aprovecharlo en la cultura purépecha y proyectarla hacia una nueva etapa de desarrollo real y sostenible. Cuando don Vasco llegó a la provincia de Michoacán, recogió la obra de fray Martín de Jesús y de fray Juan de San Miguel, quienes habían comenzado un proceso no solo evangelizador de los naturales, sino también civilizador, con el fin de integrarlos en la nueva sociedad que se estaba conformando. Quiroga extendió esta labor y la realzó de forma prodigiosa, como comenta el cronista franciscano Larrea. Los indígenas se habían remontado a la sierra y, por medio de la persuasión, Quiroga logró que iniciaran el regreso a sus antiguos poblados y los reconstruyeran, rehaciendo pueblos que luego se convirtieron en ciudades.

## Resonancia de la obra de Don Vasco de Quiroga

### *Los pueblos-hospital de Santa Fe del Valle y de la Laguna actualmente*

Después de la muerte de Vasco de Quiroga, estos pueblos-hospitales se mantuvieron. Al respecto, Francisco Martín Hernández comenta que hasta el siglo XVIII la organización de los pueblos-hospitales se basó en lo señalado por Vasco de Quiroga en sus *Ordenanzas* y testamento, siendo el cabildo de Michoacán el único responsable de los pueblos de Santa Fe (Hernández, 1993, p. 265). La situación cambió después de la independencia de México de España, cuando los gobernantes decomisaron y desamortizaron los bienes de la Iglesia, quedando extintos los pueblos-hospitales a finales del siglo XIX (Hernández, 1993, pp. 264-265), a excepción del cercano a la actual población de Quiroga, Michoacán. Sin embargo, las costumbres de los pueblos de Michoacán han conservado los fundamentos sociales y de ayuda mutua, así como los oficios y la organización de las fiestas, tal como las dispuso en su momento su primer obispo, lo que incluso ha quedado protegido por la ley civil como 'usos y costumbres' de los pueblos indígenas.

El primer pueblo-hospital de Santa Fe quedó absorbido en el mosaico cultural y urbano de Ciudad de México, perdiendo su extensión y relevancia. Sus edificios han sido destruidos y vueltos a reparar; lo que queda de la antigua iglesia y la capilla es protegido por un grupo de habitantes que riñen por conservar las tradiciones que los hermanan. El nombre de Santa Fe lo ha tomado una zona vecina, en el gran desarrollo social y económico del siglo XXI en la capital mexicana. Se conserva una antigua fachada, un pasillo y una escalinata pedregosa que era el acceso hasta una ermita del tiempo de su fundación hacia 1532, en la que había una casa de cuna y una escuela donde se enseñaba el español a los naturales, junto con la actual parroquia de la Iglesia de la Asunción de María. La ermita fue para Quiroga su lugar de oración y reflexión, y donde redactó sus *Reglas y ordenanzas* en un ambiente boscoso en las cercanías del Río Tacubaya, uno de los manantiales que aún existen en la ciudad. La ermita ha sido restaurada recientemente y hoy sirve para las funciones propias de la parroquia.

El pueblo-hospital fundado en 1532 ha conservado su fisonomía, custodiado por la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, ubicado en el municipio de Quiroga, Michoacán. El pueblo y sus terrenos patrimoniales se encuentran al norte de la cuenca de la laguna de Pátzcuaro. Está rodeado de cerros y montañas entre las que sobresale el Tzirate. Sus habitantes conservan sus usos y costumbres,

como lo muestra la vestimenta de las mujeres purépechas. Sus formas de organización, convivencia y producción sostenibles son las mismas que les enseñara a vivir Vasco de Quiroga, inspiradas en parte en la *Utopía* de Moro y fincadas en los hábitos comunitarios de los purépechas.

El oficio que han desarrollado desde entonces es el de la alfarería, sobre el que gira la vida económica del pueblo, pues participa en él toda la familia: por igual hombres, mujeres y niños. La pieza alfarera típica del lugar es la ponchera negra —producto exclusivo de este pueblo—, la cual se fabrica con greda negra. Tiene un significado ceremonial desde su elaboración, pues representa la fuente de la casa y del pueblo: sin distinción de etnia, clase social o rango, quien bebe de ella diluye las distancias y refresca la memoria, mantiene el pasado y fortalece los vínculos de unidad, conservando limpia la comunidad. De esa manera, quienes fabrican las poncheras negras y las usan, se convierten en factor de unidad, convivencia y respeto. Este es un elemento que ha ayudado a mantener vivas las costumbres purépechas que les enseñó Tata Vasco, como cariñosamente se le recuerda.

La producción de la actividad de la labranza del campo y el cuidado del ganado es de autoconsumo y sustenta el esquema de organización basado en la participación productiva, que todos sus miembros respetan por tradición. El área agrícola cuenta ahora con un reciente sistema de riego, y todos participan en su labor de manera rotativa (allí se producen hortalizas de consumo de sus pobladores). Las parcelas de agricultura temporal son de uso familiar y les corresponde trabajarlas para la cosecha de maíz, frijol y alfalfa, labor en la que ayuda la comunidad. La ganadería local también se destina al autoconsumo y a la venta local. El ganado vacuno se suelta la mayor parte del año con el libre pastoreo por el cerro, y también se utiliza para las yuntas del arado. La carne se destina también para su consumo en fiestas familiares y comunales, cultivan gallinas y puercos en sus solares o traspatios, y los mantienen de los desperdicios vegetales del hogar. Dada la cercanía con el lago, también practican la pesca para su consumo.

El eje sobre el que gira la vida de las comunidades indígenas en Michoacán es la fiesta. Por ello, tienen muchas celebraciones, pero respetan el mes de noviembre, en el que no se realizan bodas, a fin de dedicarlo entero a rezar por las almas de sus difuntos. Así, la vida en este lugar es muy rica en todos los sentidos. En fin, aquí se anota solamente lo que con claridad evoca la influencia más palpable de don Vasco.

## *La influencia viva de Don Vasco: Angahuan como ejemplo*

### *Antecedentes*

A fin de comprender la profundidad de la labor de civilizador de Quiroga es necesario acercarse a la vida cotidiana de las poblaciones indígenas de Michoacán. Es verdad que las *Ordenanzas* las redactó pensando en primer lugar en esos cotos aislados y bien conformados que fueron los pueblos-hospitales de Santa Fe. Los franciscanos desarrollaron sus misiones en México, en la parte central del país, con ramas por otras regiones. En el caso de Michoacán, fueron ellos los que edificaron las primeras iglesias, con la constante de disponer frente a este edificio una capilla dedicada a la madre de Dios, con instalaciones apropiadas para atender a los enfermos. Además, los franciscanos dividieron los pueblos por barrios, ayudando a la cohesión social de grupos bien definidos, propiciando la vida en común, el conocimiento de los vecinos, de sus condiciones y sus necesidades.

De manera que el proyecto de los pueblos-hospital de Quiroga encontraba ya una disposición idónea y básica, promovida por los franciscanos sobre las costumbres propicias de los purépechas. Con el paso de los años es hoy difícil discernir en las costumbres de los pueblos purépechas, qué procedió originalmente de la evangelización franciscana y dónde comenzó la aportación de Quiroga a sus usos y costumbres. Es el caso de la comunidad indígena de Santo Santiago de Angahuan, en el Municipio de Uruapan, Michoacán, situado en la parte alta de la Sierra Madre Occidental. El edificio que sobresale, es la iglesia, la cual tiene enfrente la plaza del pueblo y a un costado, la capilla de la Virgen o huatápera. Las instalaciones de lo que fuera el hospital, hoy día está destinado a la Escuela Juana de Arco. Esta comunidad purépecha, de unos 700 comuneros, entre hombres y mujeres que son cabezas de familia extensas, mantiene su lengua purépecha y muchas de sus antiguas costumbres, legadas por Fray Juan de San Miguel y Vasco de Quiroga. Dada su situación geográfica, se había mantenido casi intacta en razón a su aislamiento, hasta 1943. Ese año, en el valle que se contempla desde lo alto de Angahuan, nació el Volcán Paricutín, desapareciendo ante sus ojos los pueblos de Paricutín y San Juan de las Colchas. A partir de ese año, el acceso a los trabajos de investigación hacia el valle, sea de científicos, fotógrafos, periodistas o turistas, comenzaron a circular por Angahuan. El gobernador Lázaro Cárdenas dispuso que se redujeran las tierras de esta comunidad en favor de la de San Juan, que se instaló al sur, con el nombre de San Juan Nuevo. A cambio, ofreció educación gratuita a los niños y

jóvenes, pero temiendo que la migración de sus hijos a las ciudades conllevara el desarraigo de sus costumbres, prefirieron traer la escuela a su pueblo.

### *Angahuan y su oficio*

Como se ha mencionado, don Vasco de Quiroga dispuso que cada pueblo contara con un oficio, de manera que sus productos pudieran comerciarlos con los pueblos vecinos. El oficio por el que se distingue este pueblo, lo realizan las mujeres que tejen rebosos, y luego los bordan de flores multicolores o los tejen con formas variadas mezclando distintos tonos de hilos. Este pueblo conservó su lengua, sus tradicionales vestidos y muchas de sus costumbres por propia convicción, a pesar de la forzada apertura al mundo exterior. Ha sido a partir de la última década que ha sufrido cambios mucho más profundos por la llegada de la televisión, y la influencia de los jóvenes que han migrado para trabajar en el país vecino del norte, introduciendo actividades que afectan la moral general y las buenas costumbres.

### *Costumbres y formas de vestir*

Con base en los textos antes mencionados, se hace a continuación la descripción de algunos usos y costumbres en la que se ve reflejada un estilo de vida originario, la influencia de los franciscanos y de Tata Vasco, el gran civilizador de esas tierras. Lo primero que resalta al visitar esta comunidad es la forma de vestir de sus mujeres. Era común entre los pueblos originarios que vistieran de manera similar, y que los distintos cambios se dieran con el fin de distinguirse de los miembros de otros grupos de su misma etnia. Actualmente, los varones han perdido el tradicional traje blanco de manta, al tener que desplazarse a trabajar a la ciudad más cercana o han migrado o se mueven con frecuencia para promover comercialmente sus productos de madera. El hecho de que las mujeres utilicen similares prendas de vestir, independientemente de sus condiciones económicas, facilita el trato entre ellas y la movilidad social. El traje consiste en un fondo de manta bordado por ellas mismas, ceñido a la cintura con un fajo de lana, también adornado y de colores; una blusa de manta, también bordada por ellas mismas; una falda plisada de unos cuatro metros de tela, que usan debajo de la rodilla; un delantal, que contrasta el color con la falda; un saco plisado, de manga corta, que les permite trabajar sin dejar de vestir de manera elegante; finalmente, el reboso, que utilizan para arroparse, sostener el bebé en sus espaldas y un sinfín de posibilidades, entre las que

se cuentan desde el adorno de paredes, hasta utilizarlo para señalar al muchacho que le gusta a una chica. Los colores cambian según la edad y condición de quien lo viste: joven, casada o viuda.

### *Organización social*

La conformación social está centrada en la familia. Cuando se constituye un nuevo matrimonio, la chica pasa a ser parte de la familia de su esposo. Su suegra es como su madre, sin que por ello pierda los nexos afectivos con su familia originaria. Este nuevo matrimonio cuenta con el apoyo de sus padrinos de bodas, cuya función es velar y ayudar a salir adelante a los jóvenes esposos. La nueva pareja sigue dependiendo del padre del esposo. De manera que se genera un círculo de familias alrededor del que hace cabeza y, como se casan jóvenes, puede llegar a ser cabeza en una familia de unas 70 personas. Así, los niños tienen padres, hermanos, primos, tíos, abuelos, y son cuidados por todos ellos, aunque dependen en primera instancia de sus propios padres, y también reciben una tutela de sus padrinos de bautismo. Esta conformación de vínculos familiares, primeramente de consanguinidad y posteriormente por padrinazgo, van generando lazos muy fuertes en la comunidad. De ahí resultan otras tareas de apoyo mutuo cuando se requiere. Las bodas son ocasión para que entre todos ayuden en el desarrollo de la fiesta de bodas y en la adaptación de la vivienda de los nuevos esposos. El nacimiento de un niño es muy celebrado, pero del embarazo no se habla por temor de que no llegue a buen término. Una especial ocasión de ayuda es cuando viene la enfermedad o la muerte, y está establecido a quién le corresponde colaborar y de qué manera. Una costumbre especialmente entrañable es el de las 'visitas'. De manera que nadie ha de pasar solo una alegría o una pena, y la fiesta está unida a las celebraciones, así como el rezo y la atención al que lo necesita. La hospitalidad es uno de sus grandes valores.

Las clases sociales dentro de la comunidad varían también, dependiendo del tipo de trabajo que realizan y sus condiciones. Unos son los que tienen sus propios medios de subsistencia y requieren de empleados para su desarrollo; otros son los que tienen sus propios medios de subsistencia y los trabajan ellos mismos sin ayuda de empleados; otros son los que trabajan empleados por otros; y, finalmente, otros los que viven de la ayuda de sus familiares, como es el caso de las viudas. En una misma familia extensa puede haber distintas clases sociales, pero no se nota al vestir todas igual, y porque en general se ayudan unos a otros a salir adelante.

Como es normal en toda sociedad, hay unos más dotados que otros, unos que han heredado mejores condiciones económicas que otros, unos que son más reflexivos que otros, lo cual condiciona también sus oportunidades de desarrollo económico y social. Sin embargo, todos participan por igual en las fiestas familiares, que es un medio de compartir lo que se tiene.

### *Sistemas de participación dentro de la comunidad*

Entre las costumbres del pueblo conservan su importancia el sistema de cargos. Con este se reparten aquellas actividades que requieren de mayor atención, sin que reciban por ello un sueldo: son elegidos por votación y se asumen voluntariamente. Hay cargos relacionados con la administración de la iglesia y cargos en relación con los bienes comunales. Todo ello según sus usos y costumbres. Además, tienen una estructura de gobierno civil, eligen a un jefe de tenencias para ser representados ante el Municipio de Uruapan, de quien depende el reducido personal de policía con miembros de la propia comunidad, que en general se requiere cuando vienen a las fiestas patronales personas de afuera.

Hasta hace unos diez años, la máxima autoridad moral y quien organizaba los distintos cargos era el señor cura de la parroquia de Santo Santiago. Sin embargo, la influencia de los migrantes que han cambiado de denominación cristiana en un diez por ciento de la población, así como costumbres que han deteriorado la moral social, comienza a romper la fuerte unidad comunal que habían mantenido durante siglos. ¿Qué se puede hacer al respecto? Quizá una solución es que sean ellos mismos cada vez más cultos sobre el origen y sentido de sus propios usos y costumbres, de manera que los aprecien, cuiden, transmitan y conserven. Así mismo, sepan adoptar lo que les sea conveniente, sin mermar sus valores y tradiciones.

## Conclusiones

La memoria de Tata Vasco sigue latente en estas tierras michoacanas junto con la impronta del espíritu humanista de la *Utopía* de Tomás Moro. Estos anhelos por una sociedad basada en la búsqueda común del orden y el concierto, fueron concretados en una serie de instrucciones prácticas que don Vasco de Quiroga plasmó en sus *Reglas y ordenanzas*, pero sobre todo, han sido apropiados por muchos mexicanos,

hombres y mujeres, a través de sus usos y costumbres, lo cual ha generado toda una forma civilizadora. Esta es la gran relevancia de lo que para Moro fue una *Utopía*.

## Referencias


Aguayo, S. R. (1986). *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico. Antología.* México: Miguel Angel Porrúa.

Arcaz, P. A. (1995). Implantación y desarrollo territorial de la Orden de San Juan de Jerusalén en Galicia (siglos XII y XV). *En la España Medieval, 18*, 257- 274. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/viewFile/ELEM9595110257A/23376

Arce Gargollo, P. (2014). *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI.* México: Ediciones ECA.

Arce, G. P. (2007). *Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular.* México: Editorial Porrúa, Universidad Panamericana.

Castañeda, D. P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo.* México: UNAM.

García Icazbalceta, J. (1947). *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*. México: Porrúa.

García Tato, I. y Álvarez Álvarez, E. (2011). *Las encomiendas gallegas de la Orden de Militar de San Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental* (Tomo II-2). Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”.

Hernández, F. M. (1993). *Don Vasco de Quiroga (protector de los indios).* Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Moreno, J. (1989). *Vida de Don Vasco de Quiroga.* México: Balsal Editores.

Moro, T. (2012). *Utopía*. México: Taurus.

Mundaca, M. D. (2010). Vasco de Quiroga en Nueva España (1470-1465). Rasgos de una mentalidad utópica. *Tiempo y Espacio*, *24*, 39 56.

Quiroga, V. de. (1999). *Reglas y Ordenanzas de los pueblos hospital*. En Warren, J. B. *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe* (2°ed.) (versión publicada en facsímil). Michoacán: Universidad de Michoacán.

Warren, J. B. (1990). *Vasco de Quiroga y sus pueblos- hospitales de Santa fe* (2ª ed.). Michoacán: Universidad de Michoacán.

Zavala, S. (1941). *Ideario de Vasco de Quiroga.* México: FCE.

Zavala, S. (2007). *Recuerdo de Vasco de Quiroga.* México: Porrúa.

# 6 Libertad, esclavitud y utopía en *La información en derecho* de Vasco de Quiroga

## Freedom, Slavery and Utopia in Vasco de Quiroga's *La Información en Derecho*

Manuel Méndez Alonzo

**Resumen**

El objetivo de este capítulo es revisar las tesis sobre la libertad, la esclavitud y la mejor comunidad política para los indios americanos propuestas por el obispo de Michoacán, México, y reformista social, Vasco de Quiroga. En primer lugar, en este trabajo trataré de comparar las tesis de Quiroga con las de importantes juristas humanistas como Gerson, Budé, Alciato y Connan. En mi opinión, estos autores tienen una influencia determinante en la postura de Quiroga frente a los derechos políticos de los pueblos autóctonos en América. En segundo lugar, analizaré el papel práctico que tiene la *Utopía* de Tomás Moro en las comunidades que Quiroga intenta crear en el Nuevo Mundo. El autor considera que *Utopía* describe el régimen que mejor se adapta al carácter y las necesidades de los indios americanos.

**Palabras clave:** comunidad civil, *dominium*, esclavitud, humanismo jurídico, libertad, Tomás Moro.

**Abstract**

The objective of this chapter is to review the theses on freedom, slavery and better political community for American natives, proposed by the bishop of Michoacan, Mexico, and social reformer, Vasco de Quiroga. Firstly, I will intend to compare Quiroga's theses with those of important humanist jurists, such as Gerson, Budè, Alciato and Connan. In my opinion, these authors exert a determinant influence on Quiroga's postures respecting political rights of the autochthonous people in America. Secondly, I will analyze the practical role of Thomas More's *Utopia* in the communities that Quiroga attempts to create in the New World. The author considers that *Utopia* describes the regime best suited for the character and needs of American natives.

**Keywords:** civil community, *dominium*, slavery, legal humanism, freedom, Thomas More.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Manuel Méndez Alonzo**
Doctor en Historia, Cultura Escrita y Pensamiento, Universidad de Alcalá de Henares, España.
Correo electrónico: manuel.mendez.alonzo@gmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Méndez Alonzo, M. (2016). Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 147-165). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Méndez Alonzo, Manuel. "Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Méndez Alonzo, Manuel. "Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 147-165. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

La intención de este trabajo es analizar algunas de las ideas políticas del primer obispo de la provincia de Michoacán en la Nueva España, el jurista Vasco de Quiroga (1470?-1565).[1] Son precisamente estas ideas las que sirven de inspiración para su más importante proyecto social: los 'pueblos-hospitales', comunidades en donde se intentaban crear condiciones sociales ideales para la educación cívica de los indios michoacanos, y en las cuales se les enseñaban profesiones útiles junto con la religión católica (Zavala, 1991, p. 9).

Las ideas de Quiroga deben necesariamente contextualizarse en el marco del debate sobre los derechos de los indios del siglo XVI, en el que participaron los más destacados teólogos, historiadores y juristas españoles. A partir de la determinación de la naturaleza ontológica y la situación jurídica de los indios, se podía crear un sistema político adecuado para las Indias (Hanke, 1959, p. 11).

En este contexto, para la creación de su comunidad ideal, Quiroga se basa en la *Utopía* de Tomás Moro (Zavala, 1991, p. 8). Trataré de probar que la más conocida obra de Tomás Moro tenía una doble función operativa para Quiroga: terminar con los abusos de los encomenderos españoles, pero también afianzar el dominio español en las Indias.

---

1 Se sabe que Vasco de Quiroga nace entre 1470 y 1488 en Madrigal de las Altas Torres, Ávila. De familia noble y origen gallego, poco se sabe de su vida, aunque se piensa que realiza sus estudios de bachiller en Salamanca, especializándose en los asuntos de Estado y oficios de la corte (Serrano Gassent, 2001, p. 15). Para Arce (2007), Quiroga se destaca por su conocimiento del Derecho canónigo; como jurista conoce el *Digesto,* la ley romana *visigorum,* pero también la obra de Cayetano, Jean Gerson, Budé, Erasmo y Tomás Moro (pp. 13-14). A estas obras, Serrano Gassent agrega la influencia de Bernal Díaz de Luco, humanista de la corte española, y *El Villano del Danubio* de Antonio de Guevara (2001, p. 17). En 1525, sirve como juez en Orán, en ese entonces colonia española en el norte de África, en donde permanece hasta 1526. De acuerdo con Arce, es en Orán en donde Quiroga adquiere su cultura jurídica (2007, p. 17). En 1530, cuando es nombrado oidor por la Segunda Audiencia parte para el Nuevo Mundo, arriba a México en 1531, y se dirige a Michoacán en 1533, en donde ejerce como juez, y es consagrado obispo en 1538. Es en esta región en donde se destacan sus principales obras: la fundación de los pueblos-hospitales y el Colegio de San Nicolás. Quiroga muere en 1565, y su obra tiene un gran impacto aun entre los pueblos tarascos del estado de Michoacán, México.

## Antecedentes de las ideas jurídicas y sociales de Vasco de Quiroga

El conocimiento de la vida y obra de Quiroga se lo debemos en gran parte al trabajo de Silvio Zavala. Para el historiador mexicano, Quiroga representa los ideales de reforma del humanismo, pues no solo es participe de la crítica a una Europa considerada como incorregible, sino que también tiene un proyecto de reforma social, el cual pone como ejemplo a una, "humanidad descubierta, desnuda, sencilla, ingenua, que podría vivir de acuerdo con la anhelada perfección" (Zavala, 1991, p. 8). Esta idea parece reforzarse cuando se hace el recuento de las lecturas citadas en la *Información en derecho* (1986), el texto más conocido de Quiroga, entre las que se destacan las *Saturnales* de Luciano, la *Utopía* de Tomás Moro y la *Navis Stultifera* de Sebastián Brant (Zavala, 1993, pp. 53-55).

El problema de la interpretación de Zavala es que parte de dos lugares comunes sobre los alcances del humanismo en los defensores de los indios en el Nuevo Mundo: 1. Zavala considera que la alta estima de Quiroga sobre las cualidades morales de los indios lo convierte necesariamente en un humanista.[2] 2. Por la misma razón, Zavala sitúa en un mismo pedestal a Quiroga y Bartolomé de Las Casas, pero sin hacer un distingo entre las irreconciliables diferencias teóricas de estos autores (Pagden, 1994, p. 133). El anterior punto fue destacado por Bataillon (1976), pues el estudioso francés nos hace notar que Quiroga, además de destacarse como defensor de los indios, fue también un sonado defensor del régimen de encomiendas y de la conquista española (p. 267). Finalmente, la atención excesiva de Zavala hacia un cierto tipo de literatura humanista —aquella que es crítica a la situación política y social de Europa (1993, pp. 200-201)—, lo lleva a

2 Para Pagden, las ideas de Zavala caen en un lugar común sobre los alcances del humanismo en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo. De un lado, relaciona al humanismo con su papel crítico y reformista sobre la iglesia, además de enfatizar el rol de ciertas disciplinas humanistas como medio de mejora de la personalidad humana (1993, p. 134). Este papel en apariencia disidente del humanismo se contrasta con el carácter poco liberal y conservador generalmente atribuido al tomismo, la filosofía predominante en España durante el siglo dieciséis. Este lugar común lleva a Zavala considerar que los pensadores tomistas, por su conservadurismo, eran también simpatizantes de los proyectos coloniales de España. En cambio, los pensadores humanistas, opuestos a la filosofía escolástica y la Iglesia, se consideran como críticos a los excesos de España en la formación de su imperio en ultramar (Pagden, 1994, p. 134).

desatender las ideas de autores como Gerson, Cayetano y Budé, determinantes en la formación del pensamiento político de Quiroga.

Resulta importante no perder de vista que Quiroga era un jurista convertido en hombre de iglesia, quien tenía la preocupación de justificar la autoridad española no solo de hecho, sino también de derecho (Bataillon, 1976, p. 273). Por eso, el estilo de la *Información en derecho* (1986) es el de una obra de tipo jurídico (Pagden, 1994, pp. 134-135), la cual busca justificar la sujeción de los indios a partir de la concesión papal (Bataillon, 1976, pp. 274-275), pero sin menoscabo de su vida y libertad.

A fin de entender la contradicción entre la pérdida de soberanía de los caciques indios y, al mismo tiempo, la crítica de Quiroga en contra de la esclavitud forzada ejercida sobre los pueblos autóctonos americanos, resulta necesario entender la diferencia entre derechos políticos y derechos naturales que establece el humanismo. Como bien refiere Viroli (1999), para los escritores humanistas existen muy pocos derechos naturales e inalienables —entre ellos la vida y la libertad—, lo cual significa que la mayoría de los derechos políticos son producto de arreglos institucionales que surgen después de la aparición del *ius gentium* (p. 32). De este modo, poderes como el *dominium*[3] y la propiedad surgen conjuntamente con la aparición del Estado —que efectivamente regula su existencia—, pues estas nociones no se encuentran presentes en el hombre natural. En consecuencia, a diferencia del pensamiento tomista,[4] los humanistas no otorgan un papel rector en la moralidad humana a la ley de la naturaleza.[5]

---

3 De modo muy general, el *dominium* se puede definir como la capacidad de dar algún uso a algún objeto, de lo cual se desprenden acciones que pueden derivar en algún beneficio propio, como la enajenación de alguna cosa o de un ser vivo. El *dominium* existe en sujetos con la libertad suficiente para decidir el fin de algo (soy libre para tomar o no tomar posesión de algún objeto; soy libre para vender o no vender mi casa). La libertad se puede entender como una licencia, no siempre dirigida al bien personal (por ejemplo, sin ningún tipo de coerción hago mal uso de mi tierra), que solo es limitada por la autoridad (Brett, 2003, p. 130).

4 Como ha señalado Gierke, la existencia de teorías que rechazan algún origen natural a las leyes y al Estado no eran desconocidas durante el Medioevo, pero la opinión mayoritaria era que existe en los hombres, como causa remota, un impulso natural hacia la vida regulada por leyes (Gierke, 1958, pp. 57-58).

5 Resulta preciso tener en cuenta la importancia que tenía para el juicio de una sociedad nueva, como lo era en el mundo social de los indios naturales, la existencia de una herramienta de tipo universal como la ley de la naturaleza. Para Strauss, esta resulta un intento por reconocer, entre una pluralidad de nociones de bien y mal, principios reconocibles que se puedan

El anterior postulado resultaba común para los estudiosos del derecho romano del siglo XVI, para quienes las "leyes que regulan a las sociedades humanas se las imponían ellas mismas —de modo que los *ius gentium* y *ius civile* se ligan a la formación de una civilización—" (Tuck, 1979, pp. 34-35) (traducción del autor). Por lo tanto, la existencia de derechos naturales (los cuales finalmente son políticos), dependen de la existencia de una comunidad reconocible que efectivamente los ratifique.

Para Alciato (1492-1550), las obligaciones que parecen ser sancionadas desde el derecho natural solo alcanzan una realidad fáctica en el momento en que son reconocidas por el *ius gentium*, incluyéndose las obligaciones también entre padres e hijos. Tanto el *ius gentium* como *ius civile*, según Alciato (Tuck, 1979, p. 35), aparecen junto con la comunidad civil. Por otra parte, nada sugiere la existencia de contratos pre-sociales y derechos innatos en los hombres salvajes —tal como aparecen en opinión de muchos europeos los indios americanos–, pues ellos todavía no tienen la necesidad de transferir *dominium* de ningún objeto, y aún no definen nada como suyo. Por lo tanto, los hombres en el estado de naturaleza no tienen derechos a los cuales renunciar, ni los cuales reclamar (Tuck, 1979, p. 37).

Las anteriores ideas son mejor expresadas por François Connan (1508-1551), para quien el *ius naturale* solo existe en los hombres salvajes y, sin embargo, "desde que la naturaleza lleva por sí misma a la sociedad con otros hombres (…) los hombres gradualmente de forma cautelosa se envuelven en la sociedad (…) para llevar justicia, mantener los contratos y para evitar lastimar a otros" (Tuck, 1979, p. 37) (traducción del autor). Connan (Tuck, 1979, p. 37) considera que una característica del hombre civilizado es la aceptación racional para ser gobernado por el *ius gentium*, mientras que el *ius naturale* es más común en individuos que no dejan de vivir de forma feral. Para Connan, la noción de *dominium* aparece conjuntamente con el desarrollo de las primeras comunidades que son sancionadas por leyes.

---

aceptar universalmente como buenos. La creencia en la ley de la naturaleza implica suponer un universo teleológico, en donde cada cosa, incluyendo a la humanidad, tiene un fin natural, que puede ser deducido por la razón. En otras palabras, la razón, independientemente de las convicciones, permite lo justo a nivel muy general y prescribir conductas contrarias a la naturaleza (1986, pp. 19-22). Ahora bien, esta concepción se relaciona, como bien menciona Strauss, con un concepto de naturaleza inmutable que se opondrá a la convención y la tradición, las cuales pueden variar según el tiempo y la cultura. Por lo tanto, la ley natural es un intento por encontrar regularidad moral dentro de la pluralidad de costumbres (1986, pp. 87-88).

Connan reconoce que los individuos podían usufructuar de cualquier cosa en el estado de naturaleza, y "este uso es muy similar al del *dominium*, pero no es *dominium*, pues como los juristas clásicos han mostrado en *De usufructo*, la naturaleza no nos dio *dominium* de nada, pero solamente la posesión por el hecho de usar algo" (Tuck, 1979, p. 40) (traducción del autor). Para los juristas humanistas, los derechos de propiedad y políticos solo pertenecen a pueblos que han desarrollado instituciones políticas reconocibles, pues significa que la vida moral de los individuos será sancionada, e incluso penada por leyes.

Un jurista frecuentemente citado en la *Información en derecho* (1986) es Guillaume Budé (1467-1540). Este autor estudia el contenido filosófico del derecho, denominado 'sabiduría civil', basado principalmente en el *Digesto* –obra muy presente en la *Información en derecho* también— con la intención de justificar la autoridad del rey de Francia frente a poderes como el Imperio (Kelley, 2007, p. 77-80). Para Budé, el *dominium* civil no resultaba natural, sino que se adquiere de tres modos: mancipación, usurpación y cesión *in iure*. De igual forma, según este autor, las leyes son consideradas una forma de contrato social que surge después que un grupo de individuos deciden vivir en comunidad; estas leyes permiten la sobrevivencia de la comunidad misma (Tuck, 1979, pp. 38-41). De ese modo, el *dominium* solo existe cuando hay una comunidad civil.

La referencia más importante para Quiroga es Jean Gerson (1363-1429). El autor francés hace una importante definición de la naturaleza de un reino. Según él, este se desarrolla en tres dimensiones: una corporal, una política y una espiritual. En especial, como bien refiere Quillet, estas dos últimas dimensiones se mantienen cuando existe un orden justo y lícito que busca el bien común. Un orden político es definido como aquel que se da cuando un monarca mantiene con sus súbditos lazos fraternales, los cuales se mantienen mediante el ejercicio de las virtudes cardinales (Quillet, 2006, p. 239).

De acuerdo con Gerson, las leyes que rigen a un Estado reflejan cierta racionalidad, pues estas son definidas como *dictamen primae iustitiae*, asociándose con la distribución de justicia y el buen uso de la razón. Lo que resulta importante para Gerson es que los derechos naturales se entienden como poderes deducidos de la existencia de leyes, las cuales determinan las acciones positivas de las cosas que realmente existen (Brett, 2003, pp. 85-87). Es este proceso el que no encuentra de Quiroga en las comunidades indias, antes de la llegada de los españoles, pues

los indios no tenían un Estado en conformidad con las definiciones conocidas.[6] En cambio, los caciques indios se comportan de forma tiránica, casi como dioses de sus súbditos. Por eso, resulta necesario llevar a los indios a un orden justo, de manera que lleven una vida armónica y se comporten de forma cristiana (Serrano Gassent, 2001, p. 168).

En el recuento de los antecedentes intelectuales de Quiroga, resulta importante recordar que la cultura jurídica humanista no resultaba extraña a los franciscanos, su orden religiosa (Pagden, 1990, p. 25). Como bien ha remarcado Lázaro Pulido, entre las principales obras de los franciscanos se encontraban muchas obras teológicas, filosóficas y jurídicas (2012, 158), las cuales definen la relación que tenían estos misioneros con los indios americanos.[7] Entre estas tradiciones se puede destacar: 1. El pensamiento escolástico[8] que desde el siglo XV es el pensamiento oficial en las universidades castellanas (Fuertes Herrero, 2011, p. 209); y 2. La cultura del Renacimiento (Lázaro Pulido, 2012, p. 158).

Además de las fuentes teóricas, se debe agregar el sentido de misión que resultaba intrínseco a los objetivos de la orden franciscana. Esto implicó una "apertura a la mentalidad de los indios que fueron comprendidos como seres humanos prontos a recibir el evangelio" (Lázaro Pulido, 2012, p. 161). Lo anterior no significó aceptar la igualdad de las civilizaciones autóctonas de América, vistas sus culturas como inferiores y defectuosas en comparación con los Estados europeos. A ello se agrega el principio de obligación propio de la orden franciscana, basado en "el

---

6 "Estas maneras todas de policías buenas y malas que pone Aristóteles se refiere en el lugar dicho Gerson [*De origine juris, consideratione decimo tertia*], yo las tengo cotejadas con las que he visto con estos naturales; e las primeras tres [monarquía, aristocracia y timocracia], libres y buenas, a mi ver no las hay entre ellos, y las otras postreras tres, serviles y malas, todas las tienen, que ninguna les falta si no me engaño, y entre algunos ni buenas ni malas, sino que están como bestias por los campos" (de Quiroga, 1986, p. 106).

7 Filosóficamente, el currículo de los pensadores franciscanos tenía como referencia principal a Duns Scoto, pero también se estudiaban los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Suma* de Alejandro de Hales, así como el estudio de la lógica, física, metafísica y teología. A ello se podría sumar los grandes maestros franciscanos: Francisco de Mayrone, Ricardo de Mediavilla y San Buenaventura (Lázaro Pulido, p. 2012, pp. 172-174).

8 Esto podría deberse, como es expresado por James M. Blythe, a que nunca existió una separación tajante entre escritores escolásticos y retóricos republicanos desde el siglo XIV. La escuela escolástica no solo compartía lecturas comunes con el incipiente humanismo cívico, sino que también incorporaba algunos principios republicanos en las teorías monárquicas (2000, pp. 33-34).

deber general de la limosna espiritual y corporal" (Bataillon, 1976, p. 274), que consiste en enseñar y mejorar al prójimo. Pero para ello se necesita que los indios, considerados paganos y bárbaros, sean sujetados a la corona española para así ser incorporados plenamente a la comunidad cristiana y, posteriormente, salvados.

## Humanismo, comunidad política y estado de naturaleza en los indios

La defensa que realiza de Quiroga de la colonización española parte de una convicción: las comunidades de los indios habían sido Estados defectuosos, en los cuales se atentaba en contra de la ley de naturaleza y se caracterizaban por el comportamiento tiránico de los caciques indios con su pueblo (Serrano Gassent, 2001, p. 161). De Quiroga se muestra de acuerdo con Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en reconocer que los indios americanos no fueron capaces de crear leyes adecuadas que regulen su vida moral.[9] Para Quiroga, las comunidades de los indios, antes de la conquista, carecían de los rasgos que definen la civilización, tales como la falta de letras y buenas leyes.

> No había en esto entre ellos justicia constante ni perpetua voluntad, ni leyes, ni reglas y ordenanzas ciertas para ello, sino cómo y cuando se les antojaba y les estaba bien, de manera que unas veces hacían justicia y castigos excesivos y crueles [...] sin tener orden de buena policía, que es la que todo ordena, y sin la cual ninguna cosa o conversación humana puede a bien ordenada y que no sea corrupción. (de Quiroga, 1986, pp. 146-147)

---

9 De Sepúlveda va más lejos que de Quiroga, al equiparar a los indios con los esclavos de naturaleza, pues al ser individuos dominados por sus pasiones, han sido incapaces de traducir los principios de la ley de la naturaleza en su vida moral. Lo anterior impide a los indios ejercer las funciones y deberes que se esperan de un ciudadano. Considerando el bien que podría significar vivir bajo las instituciones españolas, Sepúlveda recomienda la conquista armada: "Porque los indios son a la menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia…Ahora bien, tales gentes [los indios], por Derecho Natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla con las armas" (de Sepúlveda, 1975, p. 61).

No obstante, con el fin de evitar que lo anterior sirviera de pretexto para la esclavización forzada de los indios por parte de los colonos españoles, de Quiroga necesitaba demostrar que los indios tenían derechos naturales inalienables sin menoscabo de la autoridad española en el Nuevo Mundo. Para ello, de Quiroga recurre a Gerson y Budé (Zavala, 1991, pp. 52-53, y p. 59), autores que intentan "la restauración del derecho romano en términos de forma y substancia" (Kelley, 2006, p. 79) (traducción del autor). Gerson negaba casi todos los derechos considerados como naturales, excepto la preservación propia (Tierney, 1998, p. 233).

Basado en Gerson, Quiroga piensa que las comunidades de los indios no fueron capaces de constituirse como Estados perfectos, pues incumplían con uno de los principales fines de la sociedad humana: la procuración del bien común. Para Gerson, los gobernantes deben comportarse como 'rectores' de la comunidad, pero no como dueños del poder político. Cuando sucede lo primero, se favorece el bien general por sobre los intereses particulares y la comunidad vive de forma política. De este modo, los gobiernos políticos se caracterizarán por ser gobernadas por leyes y códigos civiles que limitan incluso a la autoridad política (Skinner, 2010, p. 117). En cambio, en los gobiernos tiránicos, el gobernante actúa con poder absoluto sobre sus súbditos. En opinión de Quiroga, el modo tiránico en que se gobernaban las comunidades de los indios les impidió desarrollar formas de gobierno adecuadas que fueran capaces de salvaguardar el bien común.[10]

Ante la ausencia de la principal cualidad de un régimen político (la promoción del bien general), en las comunidades indias prehispánicas no había para Quiroga un imperio de la ley. En cambio, como se comenta en la *Información en derecho*, las formas de gobierno de los indios eran malas, pues sus caciques tenían poder absoluto sobre la vida y las propiedades de sus súbditos.[11] De este modo, de Quiroga

10 "Eran entre sí crueles, bárbaros, feroces y aun son bárbaras naciones, y sus principales, tirano contra menores y maceoales que poco pueden, y tienen opresos, sin tener entre sí policía alguna que fuese libre o buena, como debe tener todo hombre razonable, humano, de tres maneras que las pone Aristóteles y Johan Gerson, doctor cristianísimo: *De origine juris, consideratione decima tertia* (…) el cual no tenga intento al bien propio particular, sino al pro e bien común de todos" (de Quiroga, 1986, p. 105).

11 "Puesto que en entre algunos dellos haya algunas policías serviles y malas, si policías se les puede llamar, las cuales no son por el libre albedrío ni como paternal regimiento son guiadas como las pasadas, sino como por fuerza traídas por yugo despótico y servil" (de Quiroga, 1986. p.105).

justifica la soberanía española como un medio para lograr la evangelización de los indios y la enseñanza de cierta virtud cívica (Pagden, 1994, p. 138).

> No podría faltar el poder y dominio regitivo, regulativo y ordenativo que dice Gerson, que la cristiandad y sus cabezas tienen en caso de necesidad y de evidente utilidad como ésta [sic] sería, y es así para su conservación como para su buena conversión e instrucción, como para la bastante sustentación de la gente española que ha de residir en la guarda y defensa de la tierra, porque quererse ordenar de manera que los súbditos quedando miserables, agrestes, bárbaros, divisos e derramados, indoctos, salvajes como de antes [...] sería una especie de tiranía (de Quiroga, 1986, p. 111).

Para de Quiroga, los defectos de los indios pueden ser atribuidos a que todavía viven en el estado de naturaleza, sin autoridad apropiada, ni leyes que legislen las faltas en contra de la naturaleza y Dios. Esto tiene una implicación importante. Tal como Pagden (1994, p. 137) lo nota, de Quiroga da a los indios *dominium corporis sui,* pero dado la ausencia de un Estado reconocible en las Indias, los indios no pueden ser considerados como los primeros ocupantes, pues no han logrado mediante un sistema de leyes reconocibles definir la propiedad de la tierra que habitan.

## La libertad como el único derecho inalienable de los indios

El escrito de Vasco de Quiroga que mejor conocemos, *La información en derecho*, es un alegato en contra de la esclavitud forzada de los indios.[12] Mientras la libertad es definida como "preciosa que no se puede estimar" (Beuchot, 1996, pp. 82-83), al mismo tiempo niega la esclavitud por naturaleza, al ser esta definida solamente por alguna legislación reconocible. En consecuencia, para Quiroga, en la sociedad de

12 Hay que recordar que en España, hasta principios del siglo XVI, la regulación jurídica de la esclavitud se encontraba regulada por *Las siete partidas*. En este código se definía, entre otras cosas, las circunstancias 'sociales' que definen a un esclavo, siempre tomando en cuenta que los hombres nacen libres. Del mismo modo, *Las siete partidas* definían varias formas de protección a los esclavos, así como las obligaciones de sus dueños hacia estos. Más importante aún, dentro de la legislación española había varias provisiones encaminadas a lograr la libertad de los esclavos (Brady, 1966, p. 46).

los indios no se habían desarrollado condiciones jurídicas que definieran a algún grupo como esclavos:[13]

> No veo entre sí guarden y tengan las condiciones que tienen los esclavos verdaderos que pierden *libertad, ciudad y familia*, y son reputados nada de derecho civil, y para ser y poder tener por esclavos verdaderos [...] habrán de tener entre ellos la misma condición que los esclavos verdaderos, que es la ya dicha, porque quien tiene otra condición no es esclavo verdadero (de Quiroga, 1986, p. 136).

Con el propósito de defender el anterior argumento, de Quiroga usa el derecho romano, pues define la esclavitud como un estado que existe después de la creación del *ius gentium*, pero que era desconocido en el estado de naturaleza (Stein, 2006, p. 45). En otras palabras, los indios, al ser hombres que vivían en el estado de naturaleza, no se pueden considerar como esclavos y deben considerarse todos como personas libres. [14]

---

13 Resulta interesante que de Quiroga y Bartolomé de las Casas coinciden en que la esclavitud es un estado artificial tan solo definido por el *ius gentium*. A diferencia de Quiroga, las Casas define la libertad como derecho ingerido, compartido por toda la humanidad: "Porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en la 1ª distinción, *Ius naturale*, donde se ve que existe una libertad para todos, y que la esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna (...) en consecuencia, no estando demostrado que alguien o algo sea siervo, nuestro juicio debe ser favorable a su libertad y según su libertad. Hay que presuponer, por lo tanto, que el hombre es libre si no se prueba lo contrario [...] como dice el *Digestum, De usufructu y Si cuius*" (de las Casas, 1997, p. 1255).

14 "Esta manera y género de esclavos que nosotros tenemos, que pierden la libertad y ingenuidad, ciudad y familia, que la máxima *capitis* disminución y lo que se requiere es que concurra en ellos de necesidad para ser verdaderos esclavos entre nosotros, que son reputados *nihil* de derecho civil y para que los hijos de madre esclava, sean esclavos, y para que estén en poder del señor y no puedan testar ni disponer de hacienda ni cosa alguna que sea suya, como lo son los esclavos acerca de nosotros y como lo eran acerca de los ciudadanos romanos, cuyas leyes en esto nosotros tenemos, aunque no como leyes sino como razones de sabios, yo entre estos [los indios] no la veo, antes lo veo todo al contrario y que lo retienen todo: libertad, familia, ciudad o lugar, que no mudan estado ni condición y que no pierden cosa della ni concurren en ellos las condiciones de esclavos, sino de libres, que es señal e indicio grande que no son verdaderos esclavos, porque si lo fuesen, tendrían las condiciones dellos, pues los esclavos son de *jure gentium* como lo dice *In potestate* (de Quiroga, 1986, p. 127).

No obstante, de Quiroga también deriva una consecuencia poco favorable para los indios: si ellos no tuvieron comunidades civiles, ni códigos de justicia dignos de ese nombre, no poseían ningún mecanismo para atribuirles el *dominium* de sus propiedades, por tanto la corona española es la primera ocupante en América.[15] En otras palabras, los indios como 'buenos salvajes' no tienen ningún derecho legal sobre la tierra que habitan. No obstante, no pueden ser definidos como 'siervos', ni como 'libertinos', sino como 'hombres libres ingenuos'.

> Entre ellos ni pierden libertad, familia ni ciudad ni hijos ni mujeres [...] se sigue que digamos que son especies y diferencias de *hombres ingenuos* en quien muchas diferencias hay, y no de siervos y esclavos verdaderos [...] pues en la constitución de ellos no se guardó ni se pudo guardar ni intervenir la forma y solemnidad de concesiones y libros y escrituras de derecho civil. (de Quiroga, 1986, pp. 137-138)

En resumen, para de Quiroga, en su estado actual los derechos de los indios americanos eran dos: conservar la vida y mantener su libertad, pero teniendo la posibilidad, previa una aceptación de la fe católica, de ser ciudadanos del reino de España (Zavala, 1991, p. 53).

Finalmente, Quiroga es escéptico en cuanto a la efectividad de aplicar el sistema jurídico español en los indios, dada su inocencia e ignorancia de los problemas que aquejan a los europeos.[16] Por ello mismo, de Quiroga trata de pensar en un

---

15 "La conclusión más cierta y más segura que en esta materia hallo [...] es que para que juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderazarlos [...] y dexen ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje [...] como están siendo de sí docilísimos *a natura* [...] por mi parte, *humildemente a Vuestra Merced lo suplico, porque con tanto pienso que descargo mucho de lo que debo, porque si la desorden y vida salvaje de aquestos naturales, se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discrición* [cursivas añadidas], ellos no serían de ellos agraviados aunque reyes y señores legítimos e naturales fuesen, antes los muy bien librados y lo más alto ganarían, y no sería quitarles sino ponerles y conmutarles ordenada la cosa, en muy mejor y más su utilidad y provecho, al de todos" (de Quiroga, 1986, p. 118).

16 "Y esta buena policía es necesaria para buena gobernación en la solamente seglar, que será e la policía que es y ha de ser de obligación, policía mixta que en todo ha de poner orden y concierto, así en lo espiritual y en lo temporal, en que de necesidad se de proveer en esta tierra y en este Nuevo Mundo por su majestad y por sus ministros, pues Dios lo ha hecho apóstol de lo uno y Rey de lo otro y dar para en todo un muy buen estado y corte de república cristiana y católica en que hay buena y general conversión y bastante sustentación para todos, españoles y naturales [...] y esto que sea por tales modos, medios y arte y por tales leyes y ordenanzas que se adapten a la calidad y manera y condición de la tierra y los

régimen político que se adapte a las necesidades de un pueblo con necesidades simples. La respuesta estaba en la *Utopía* de Tomás Moro (Pagden, 1994, p. 136).

## El intento por adaptar la *Utopía* al proyecto colonial español

Para de Quiroga, los españoles tienen una obligación en América: imponer un tipo de régimen que obligue a los indios a vivir con 'policía' sin quebrantar su libertad natural.[17] De Quiroga reconoce que esto sería más fácilmente logrado si los españoles lograran reestructurar por completo el espacio social de los indios, desapareciendo en su totalidad sus estructuras y autoridades políticas (Pagden, 1994, p. 139). Al mismo tiempo, los españoles debían crear un sistema de leyes y gobierno que se adaptara a las necesidades de los indios, les enseñara a vivir como buenos ciudadanos y se encargara de la enseñanza de la religión católica, pero evitando que adoptara los vicios de los españoles, los cuales son considerados como incorregibles.[18]

De acuerdo con la experiencia personal de Quiroga, es precisamente después de la conquista que los indios han mostrado sus mejores virtudes, al grado que son comparados con los primeros habitantes de la Edad de Oro de Luciano:

---

naturales della, de manera que ellos las puedan saber, entender y usar y guardar y capaces dellas, y desta manera son las de mi parecer, sin los entrincamientos y escuridad y multitud de las nuestras, que nos las sabrán ni entenderán ni serán capaces dellas de aquí a la fin del mundo, que ni se adaptarán cuando son nascidos, por qué no en vano, sino con mucha causa este de acá se llama Nuevo Mundo […] porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la primera edad de oro, que ya por la cobdicia de nuestra nación, ha venido ha ser de hierro y peor" (de Quiroga, 1986, p. 108).

17 "Y si así es que lo es propio destos naturales, no se les puede quitar, puesto que sean infieles y se puedan y deban pacificar, para bien los instruir y ordenar, y que de sólo que daban a Motezuma que es lo que Su Majestad ha de haber por subceder en su lugar" (de Quiroga, 1986, p. 110-111).

18 "Que parece que con verdad por esto se pueda decir *redeunt saturnia regna et quod, o revolabit at* […] que la edad dorada de aquellos entre estos naturales cuasi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana e simple voluntad y obediencia, todo cuanto bueno quisiéremos sin resistencia alguna, y a la doctrina cristiana y más propia y aparejada para injerirse en gente de tal calidad" (de Quiroga, 1986, p. 194).

> Ahora que este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales, con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo [...] contentase con poco [...] sin ser solícitos por lo de mañana, y con un muy buen menosprecio y olvido de todas las cosas tan queridas y tan deseadas deste nuestro revoltoso mundo [...] como dice Luciano en el libro dicho de sus Saturnales [...] si Dios desde arriba no lo envía y revela para que se convierta y conserve, y viva y no perezca por mal recaudo una gente tan dócil, tan mansa, tan humilde, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda como aquesta para todo cuanto della hacerse quisiese. (de Quiroga, 1986, p. 189-191)

Para de Quiroga, el desinterés de los indios por la riqueza los hace comportarse de modo más virtuoso que cualquier otro pueblo en Europa. Esta idea se relaciona con una de las principales tesis de la *Utopía* de Tomas Moro: cuando se desvincula la nobleza con la riqueza —tal como hicieron los habitantes de la Isla de Utopía[19]—, los ciudadanos dedicarán sus esfuerzos únicamente a la consecución del bien común y la virtud (Skinner, 2010, p. 259). De Quiroga compara la sencillez de los habitantes de la *Utopía*[20] con la inocencia de los indios. También Quiroga considera que ambos pueblos se regían con estructuras políticas muy simples bajo el principio *ac reges sufragiis creemsus ipsisque ultro paremus*.[21] Por lo cual, resulta necesario buscar un régimen político con esas ventajas sociales, pero sin dejar de servir al proyecto económico español.[22]

La respuesta a su parecer se encuentra en la comunidad ideal descrita en la segunda parte de la *Utopía* de Tomás Moro (Zavala, 1991, p. 11). El tipo de república descrita por Raphael Hythodeaus parecía la solución perfecta para los relativamente simples indios americanos (Pagden, 1994, p. 140). En *La Utopía* fue posible mantener una ciudadanía virtuosa, la cual se comportaba de forma

---

19 "Estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por dinero, será difícil que el estado obre justa y acertadamente" (Moro, 1996, p. 71).

20 "Por lo cual, cuando recomiendo en mi mente las sapientísimas e irreprochables instituciones de Utopía, país en todo se administra con tan pocas leyes y tan eficaces, que aunque se premie la virtud, por estar niveladas las riquezas" (Moro, 1996, p. 71).

21 "Estos naturales no tenían ni tuvieron entre sí rey ni señor, ni otro sucesor legítimo, sino como aquí decía Luciano que aquellos lo tenían por la vía electiva" (de Quiroga, 1986, p. 192).

22 "Bieventurados ellos si se le acertare a dar y diere orden en que se sustenten y se conserven así [...] de manera que no pierdan esta su buena simplicidad ni se les convierta en malicia nuestra [...] son de estimar en menos sino en más las cosas de nuestra fe, fundadas en esta humildad, simplicidad y paciencia y obediencia" (de Quiroga, 1986, p. 192).

más cristiana que los cristianos, a través de la eliminación de las tradicionales estructuras socioeconómicas, de modo que los utópicos lograron abjurar los partidos, las discordias y la desunión que surgen por la ambición desmedida y así poder vivir felices.[23] Resulta difícil saber si de Quiroga captó la ironía detrás de la *Utopía* (Macconica, 2011, p. 38), pero el español consideraba que el régimen descrito por Moro se adaptaba perfectamente a las costumbres de los indios en el Nuevo Mundo.

> Y por esto tengo para mí por cierto que ha sabido y entendido por el autor del muy estado de la República, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer […] el arte y manera de las gentes simplicísimas de este Nuevo Mundo […] las ordenanzas y muy buen estado de república en que se podrían guardar, conservar e industriar muy mejor sin comparación que por otra alguna manera ni estado que se les pueda dar […] y para introducirles la fe y la policía mixta que solamente les falta, que lo demás parece que todo les sea propio y natural […] lo cual parece porque [en] este autor Tomás Moro […] se ponen las leyes y ordenanzas y costumbres de aquella edad dorada y de gentes simplecísimas. (de Quiroga, 1986, pp. 193-194)

El resultado más palpable de la lectura que realizó de Quiroga de la *Utopía* fue la creación de los pueblos-hospitales. No hay que olvidar, como comenta Krippner-Martínez (2001, pp. 75-76), que esta tentativa reformista se enmarca en un ambiente de crítica al sistema de encomiendas. Si bien de Quiroga condena los abusos de los encomenderos, se muestra reticente a eliminar esta institución. Para Quiroga, la falta de educación y carácter bárbaro de los indios los hace propensos, sobre todo ante la falta de supervisión, a cometer crímenes contra la naturaleza y contra Dios.

Considero que basado en la *Utopía*, de Quiroga intenta una reforma económica del sistema colonial y propone un modo de incorporar a los indios a la comunidad política española. Esto fue a través de la crítica del sistema de trabajo, acorde con el espíritu de cambio que caracterizó al humanismo, pero sin olvidar la misión

---

23 "Mucho celebro que una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los Utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los cimientos de una república a la vez felicísima y por siempre duradera […] Porque extirpadas en ellas las raíces de la ambición y los partidos, están sin temor de discordias intestinas que por sí solas bastan para arruinar las ciudades más organizadas" (Moro, 1996, p. 138).

evangélica de enseñar y propagar las verdades cristianas, así como el tratar de inculcar la virtud cívica y política. Esto podía lograrse, como comenta Krippner-Martínez (2001, p. 75), haciendo una reforma del sistema de encomiendas.

La aceptación de este sistema de encomiendas por parte de Quiroga se basa, a mi parecer, en dos razones. En primer lugar, siendo los indios moralmente superiores y más inocentes que los europeos, si a los primeros se les pusiera en igualdad con los segundos, podrían ser objeto de abusos y perder sus mejores atributos. Por ello, de Quiroga va a preferir para los indios un tipo de régimen más paternalista que conserve sus mejores rasgos, y evite los abusos por parte de los españoles. En segundo lugar, resulta necesario ser más vigilante con los indios americanos debido a que aún no han perdido del todo el carácter bárbaro que los hace propensos, cuando no están bajo ninguna supervisión, a cometer crímenes contra la naturaleza. Esto significa que los indios deberán estar bajo la tutela de los españoles, como infantes si se quiere, hasta que las verdades cristianas se hayan firmemente afianzado en ellos (Krippner-Martínez, 2001, p. 76).

Quiroga encuentra en *Utopía* un texto con un gran valor práctico en el contexto americano. El resultado fue, como se mencionó, la creación de los 'pueblos-hospitales', los cuales tenían por intención hacer de los indios ciudadanos virtuosos, al aprender algún oficio de utilidad dentro de las enseñanzas del evangelio. Hay, sin embargo, una diferencia entre los objetivos del estado imaginario planteado por Moro y las estancias creadas en México por Quiroga. Si para el inglés, la *Utopía* era un intento de lograr una sociedad económicamente justa y feliz, los pueblos-hospitales de Quiroga tenían por objetivo la evangelización de los indios y que estos vivieran, bajo la tutela de la corona española, "conforme a la bienaventuranza cristiana" de los ideales de la Iglesia primitiva (Bataillon, 1976, p. 821).

Finalmente, no es baladí hacer mención que los esfuerzos de Quiroga tuvieron cierto éxito durante el periodo colonial. De hecho, sus 'pueblos-hospitales' perduraron hasta el siglo XIX, al tiempo que Vasco de Quiroga se ha convertido en una figura muy respetada, no solo entre los indígenas del estado de Michoacán en México. Esto se debe a que Quiroga intentó implementar un sistema más justo de trabajo en las Indias. Sin negar la validez de la conquista española, de Quiroga intenta crear una reforma al sistema de encomiendas, basado en Tomás Moro, que evangelizará e incorporará a los indios en la comunidad española y evitará los abusos de los colonos españoles.

## Referencias

Arce, P. (2007). *Biografía y guía bibliográfica. Vasco de Quiroga: un jurista con mentalidad secular.* México: Porrúa/Universidad Panamericana.

Bataillon, M. (1976). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Península.

Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder.

Blyte, J. M. (2000). Civil humanism and medieval political thought. En J. Hankins (Comp.), *Renaissance Civil Humanism: Reappraisals and Reflections*. (pp. 30-74). Cambridge: Cambridge University Press.

Brady, R. (1966). The role of Las Casas in the emergence of negro slavery in the New World. *Revista de Historia de América*, *61/62*, 43-55.

Brett, A. (2003). *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

De las Casas, B. (1997). *Tratados*. Vol. 2. México: FCE.

De Quiroga, V. (1986). Información en derecho. En *Pensamiento Jurídico. Antología* (pp.82-212). México: Porrúa.

De Sepúlveda, J. G. (1975). *Apología*. Madrid: Editora Nacional.

Fuertes Herreros, J. L. (2011). Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección al siglo XVI. En L. Rodríguez y J.L. Polo (Comps.), *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo* XV, (pp. 203-240). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Gierke, O (1958). *The Political Theories of the Middle Age* (F. William Maitland, Trad.) Cambridge: Cambridge University Press.

Hanke, L. (1959). *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.* Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Kelley, R. (2007). Law. En J.H. Burns y Mark Goldie (Comps.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, (pp. 66-94) Cambridge: Cambridge University Press.

Krippner-Martínez, J. (2001). *Rereading the Conquest: Power, Politics, and the History Colonial Michoacán, Mexico, 1521-1565*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press,

Lázaro Pulido, M. (2012). Scholastica Colonialis: El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños. En R. H. Pich, M. Lázaro Pulido y A. S. Culleton (Comps.). *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas/ Ideias sem fronteiras nos limites das ideas: Scholastica Colonialis: Status quaestionis*, (pp. 159-178). Cáceres: Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres (UPSA), Diócesis de Coria-Cáceres.

Macconica, J. (2011). Thomas More as humanist. En G. Logan (Comp.), *The Cambridge Companion to Thomas More*. (pp. 22-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Moro, T. (1996). Utopia. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 39-140). México: FCE.

Pagden, A. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, A. (1994). The humanism of Vasco de Quiroga's *Información en derecho*. En *The Uncertainties of Empire* (pp. 133-142). United Kingdom: Variourum.

Quillet, J. (2006). Community, counsel and representation. En J.H. Burns, (Comp.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, (pp. 520-572). Cambridge: Cambridge University Press.

Serrano Gassent, P. (2001). *Vasco de Quiroga : Utopía y derecho en la conquista de América.* Madrid: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Skinner, Q. (2010). *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Stein, P.G. (2006). Roman Law. En J.H. Burns (Comp.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, (pp. 37-50). Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, L. (1986). *Droit Naturel et Histoire*. France: Flammarion.

Tierney, B. (1998). *The idea of natural rights*. United States: Emory University Press.

Tuck, R. (1979). *Natural Right Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Villey, M. *La Formation de la pensée juridique moderne*. France: PUF.

Viroli, M. (1999). *Repubblicanesimo*. Italia: Editori Laterza.

Zavala, S. (1991). *Ensayo bibliográfico en torno a Vasco de Quiroga*. México: Colegio Nacional.

Zavala, S. (1993). *La filosofía política en la Conquista de América*. México: FCE.

# 7 Pervivencia y evolución de las estrategias narrativas de *Utopía* en la trilogía utópica de Pierre Quiroule

## Survival and Evolution of Narrative Strategies from *Utopia* in Utopian Trilogy by Pierre Quiroule

Rocío Hernández Arias

**Resumen**

La utopía es, sobre todo, crítica social; en ella el discurso descriptivo se combina con uno crítico, y ello permite denunciar una situación injusta y mostrar, por contraste, una situación distinta en la que la injusticia ha desaparecido. Aunque la crítica social que se encuentra en *Utopía* no se dirige al mismo sistema que la de Quiroule, las dos se sirven de la ficción utópica para, desde el humanismo y el anarquismo, revelar la falta de funcionamiento de un sistema político. En los cuatro siglos que median entre la obra de ambos autores, el género utópico, sin embargo, se vio sometido a numerosos cambios formales. Las estrategias narrativas de la utopía moderna no servían para realizar una crítica al capitalismo y presentar un sistema político alternativo verosímil; para ello, tuvo que nacer la ucronía, que muestra un futuro posible.

**Palabras clave:** anarquismo, crítica social, humanismo, utopía.

**Abstract**

Utopia is, above all, social critique; therein, the descriptive discourse merges with the critical one, enabling to denounce injustice and to show, in contrast, a different situation in which injustice has disappeared. Although the social critique found in *Utopia* does not refer to the same system as the Quiroule's one, both make use of Utopian fiction to reveal, from humanism and anarchism, the lack of functioning of a political system. The Utopian genre, though, underwent several formal changes through the four centuries between the works of both authors. The narrative strategies of modern utopia were not useful to criticize the capitalism and present a plausible alternative political system, to that end, uchronia originated, showing a possible future.

**Keywords:** anarchism, social critique, humanism, utopia.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Rocío Hernández Arias**
Investigadora predoctoral, Universidad de Vigo, España. Máster para el Profesorado de ESO, BAC, FP e Idiomas Español y gallego, Universidad de Vigo, España. Correo electrónico: rociohernandezarias@gmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Hernández Arias, R. (2016). Pervivencia y evolución de las estrategias narrativas de *Utopía* en la trilogía utópica de Pierre Quiroule. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 167-192). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Hernández Arias, Rocío. "Pervivencia y evolución de las estrategias narrativas de *Utopía* en la trilogía utópica de Pierre Quiroule". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Hernández Arias, Rocío. "Pervivencia y evolución de las estrategias narrativas de *Utopía* en la trilogía utópica de Pierre Quiroule". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 167-192. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

Si la *Utopía* de Tomás Moro puede considerarse la iniciadora del género en la modernidad, es solo porque el contexto de escritura de su autor es también fundamentalmente moderno. El sistema de valores medieval que había imperado durante muchos siglos en Europa desaparecía al mismo tiempo que esta dejaba de ser el centro y la medida del universo. América había llegado a Europa y, con ella, una inmensidad de posibilidades para la raza humana, una multiplicidad de nuevos lugares en los que podía existir un ser humano no corrompido, otra forma de ser humano no viciada por siglos y siglos de desarrollo errado.

*Utopía* nace como crítica a la Inglaterra de principios del siglo XVI, una crítica social ya propia de tiempos modernos en la que Moro expone muy detalladamente los problemas directos a los que se enfrenta su país y, para aumentar el efecto de la crítica, la contrasta con un modelo de organización social alternativo. La sociedad utopiense que se describe en la famosa obra del inglés es una sociedad feliz en la que no existe un reparto desproporcionado de la riqueza, en la que el trabajo, a pesar de ser obligatorio, se combina con el desarrollo intelectual, lo que permite alcanzar la estabilidad social. La isla de Utopía muestra otra humanidad no avara, más justa, cuya perfección depende directamente de su organización político-social.

Esta misma idea, la de la una sociedad justa, será el motivo que subyacerá, cuatro siglos más tarde, en *Sobre la ruta de la anarquía* (1912), *La ciudad anarquista americana* (1914) y *En la soñada tierra del Ideal* (1924), trilogía novelada en la que Pierre Quiroule vuelca, bajo los preceptos del anarquismo clásico, una alternativa de organización social que es, en último término, parte de su programa de escritura. La obra de Pierre Quiroule, en conjunto, está consagrada a la causa anarquista; entre 1909 y 1925 Joaquín Alejo Falconnet publica en Buenos Aires un buen número de novelas, obras de teatro y otras expresiones de 'literatura obrerista'[1] o

---

1 El concepto de literatura obrerista, acuñado por Joseph Llunas i Pujals en 1893, hace referencia al conjunto de obras que se difundieron a través de los periódicos y editoriales creados por los movimientos obreros de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Se trata de un tipo de literatura comprometido con una ideología y con una causa social que pretende novelar, teatralizar o relatar diversas experiencias de explotación obrera, así como posibles soluciones socialmente aceptables, con el objetivo de instruir a la masa obrera y volverla favorable a la causa comunista, anarquista, socialista o sindicalista.

'literatura obrera', en las que es posible rastrear muchos de los aspectos que no se habían desarrollado en estas tres obras de raigambre utópica.

En cualquier caso, con Quiroule encontramos una forma de literatura crítica que, al igual que la utopía de Moro, presenta un doble objetivo: el primero, ya señalado, el de poner en tela de juicio la sociedad que los rodea, ya sea desde la doctrina humanista o desde el anarquismo. El segundo, proponer un sistema alternativo. Aunque ambos sistemas sean completamente diferentes, los dos permiten expresar un descontento con la organización política de su contexto social directo, a la que consideran responsable del devenir de la humanidad. Aunque como señala en su prólogo a *Utopía* Antonio Poch (2006), no sea posible identificar en Tomás Moro un antecedente justificado del movimiento comunista, la esencia de ambas críticas es la misma, pues se basa en la premisa de que es la hostilidad del medio político la que provoca comportamientos indeseables entre la población. Es posible, incluso, ir un poco más allá y afirmar que también los dos consideran responsable de esta hostilidad al salto cualitativo que, en materia económica, se produce entre dos sectores opuestos de la sociedad. Lo que el marxismo llamará a finales del siglo XIX "diferencia de clase" para aplicarlo a la dicotomía burguesía-proletariado, era en el siglo XVI un problema de avaricia, de la avaricia del poder estamental. En la Inglaterra de la época la riqueza estaba concentrada en manos de una aristocracia ociosa, que acumulaba las riquezas y ahogaba al medio social, ya fuera destinándole trabajos deshumanizantes o privándole por completo de un trabajo al invertir su riqueza en explotaciones que no requerían trabajos manuales. La avaricia y la ociosidad son a *Utopía* lo mismo que la burguesía es a las tres obras de Quiroule: un motivo de crítica, pero también de expresión utópica, pues sin este descontento no sería posible la imaginación política que se encuentra en los nuevos modelos de organización social, en Utopía y en La Ciudad de los Hijos del Sol, pero también en la comuna La Floral de *En la soñada tierra del ideal* (1924).

Si bien es cierto que ambos autores proponen un modelo alternativo de organización política con un objetivo muy distinto, el propósito de la obra literaria es el mismo. Quiere esto decir que aunque Tomás Moro nos describe Utopía para reflexionar sobre la posibilidad de que exista otra humanidad regida políticamente por la razón y Pierre Quiroule lo hace como vía de anticipación, los dos escriben una utopía, los dos escriben sobre una sociedad que no está en ningún lugar, aunque sea porque todavía no ha llegado su tiempo, como ocurre con Quiroule.

Debido a esta diferencia fundamental entre Moro y Quiroule, reflexión frente a anticipación, la construcción de la obra se realizará de maneras diferentes,

aunque no sea este el único motivo por el que las estrategias narrativas de ambos autores se alejen. Y es que, además, es necesario considerar, a la hora de realizar un análisis semiótico, el peso del género de la novela, que provoca que, frente a la utopía moderna que inicia el género, encontremos una trilogía en la que se conjuga ensayo y novela para crear una utopía novelada.

Por supuesto, esto no implica que muchos de los elementos narratológicos de Moro sean encontrados también en Quiroule, y es que, sin ellos, no sería posible aplicar el adjetivo utópico a su obra. Cuando Moro inicia el género utópico sienta ciertas bases de expresión narrativa que podrán encontrarse, ya sea diseminadas o conjuntamente, en todas las fases de expresión de la utopía. Aunque con Quiroule asistamos a lo que se ha denominado 'utopías del tercer ciclo',[2] siguen identificándose en ellas muchos rasgos del género como la existencia de un guía y los recursos para crear verosimilitud. Además, la mitología y simbología de estas ciudades ideales muestra, en muchos casos, herencias y evoluciones del género, como sucede, por ejemplo, con el protagonista de *La ciudad anarquista americana,* llamado Utop en una clara referencia al texto escrito en 1516, hace ya cinco siglos, por Tomás Moro.

## Dos formas de crítica social: humanismo y anarquismo clásico

En el año 1516, cuando la *Utopía* de Tomás Moro vio la luz, Europa no era ya solo Europa. En el pensamiento medieval existían leyendas y noticias de recónditas tierras a las que se llegaba tras atravesar océanos y peligros; estas, además, estaban pobladas y, aunque sus habitantes poseían atributos humanos, se mezclaban siempre con otros seres de tipo monstruoso, mitológico o divino. Sin embargo, a finales del siglo XV, Europa tuvo que aceptar finalmente que no era el único bastión de la raza humana en Occidente. Cuando Colón descubrió América para los europeos,

2 Antonio Poch, en su prólogo a *Utopía* (2006) utiliza esta expresión para referirse al socialismo utópico y a la serie de utopías libertarias que son fuente directa de la escritura de Quiroule. Las obras de Robert Owen, Charles Fourier y Henri de Sant-Simon son, junto a *Looking Backward* (1888) de Bellamy y *News from Nowhere* (1890) de Morris, una nueva vía de expresión utópica que, para Poch, supone que la ficción crítica de la utopía "se ha transformado, al verse absorbida y como arrastrada en el dogmatismo del progreso, en el mejor tiempo futuro, en el ideal realizable y factible, en el proyecto" (LXXIX).

el sistema de valores medieval se descompuso y con él pereció el discurso unívoco. Europa dejó de ser Europa para convertirse en Europa y América, pues desde ese momento, nunca más se construiría un discurso, a uno y otro lado del Atlántico, que no tuviera en cuenta esa otra realidad, la del otro lado del Atlántico.

Cuando Colón llegó a América se encontró con sus pobladores indígenas; aunque negoció con algunos para avanzar por los territorios, tomó a muchos otros como esclavos. Algunos de estos fueron enviados a la reina Isabel I como presente y, con ello, se inició una calurosa discusión acerca de su naturaleza y sus derechos; aunque la polémica se extendió durante más de cincuenta años, entre 1501 y 1504 Isabel la Católica dicta instrucciones para que los indígenas americanos sean proclamados libres y súbditos naturales de la Corona de Castilla. Con estas instrucciones el estatus legal del indígena se equiparaba al del castellano y, por tanto, no existía ya motivo para dudar de su humanidad. Si bien es cierto que los motivos para estas instrucciones no debieron tener mucho que ver con impulsos humanitarios,[3] de esta forma, desde principios del siglo XVI, las tierras recién descubiertas estuvieron pobladas por seres humanos.

En el famoso viaje de Tomás Moro a Flandes que será después escenario de su *Utopía*, entra en contacto con los miembros de las coronas peninsulares y, por tanto, también con la condición humana de los indígenas. No quiere esto decir que Tomás Moro fuera susceptible de no considerarlos como tal, sino más bien que le habría sido imposible no tener noticia de ello y participar en la polémica. En 1516, cuando se publica *Utopía*, no existía ninguna duda de que los indígenas americanos fueran humanos, pero sí de cómo debía ser considerada su alteridad. ¿Se trataba de bárbaros susceptibles de ser esclavizados como la raza negra africana,[4] o eran salvajes que debían ser educados para la vida en sociedad? En esta última caracterización, la de salvajes, se encuentra la clave interpretativa de

3 Nótese la importancia de la labor evangelizadora que la Corona de Castila llevó a cabo en América y que esta no habría sido posible de ser sus pobladores 'no humanos'.

4 La raza negra, esclavizada hasta bien entrado el siglo XX fue considerada hasta mucho más allá del siglo XVI una raza bárbara que, por haber nacido en tierras áridas y tórridas, no podía desarrollar su intelecto y actuar con razón. Bartolomé de Las Casas, el gran defensor de los derechos de los indígenas americanos del siglo XVI, justifica en su *Historia de las Indias* la esclavización de la raza negra y la defensa del pueblo indígena americano basándose, precisamente, en esta idea que vincula el carácter y el grado de desarrollo del hombre con las condiciones climáticas del lugar del que procede.

la otra humanidad, pues el salvaje, como pueblo primitivo, será el arquetipo de la utopía en América.

Cuando América se incorporó al pensamiento europeo lo hizo siendo la depositaria de un gran número de mitos y tópicos medievales; estas nuevas tierras, de naturaleza exuberante y sociedades desconocidas, parecían haberse convertido en la Nueva Jerusalén, es decir, el lugar en el que la promesa de Dios tenía por fin su cumplimiento.[5] En América fue posible encontrar una nueva isla jardín, un lugar en el que el clima es tan cálido que proporciona a la humanidad todo lo necesario para su supervivencia y disfrute. Debemos sin duda vincular este pensamiento con las reminiscencias medievales de los viajes al País de Jauja, porque esto, "muestra cómo un motivo folklórico muy antiguo y típico de la cultura popular se perpetúa y se fortalece al cabo del tiempo por obra de la cultura docta (…) terminando por llegar a los umbrales renacentistas de la utopía moderna" (Comparato, 2005, p. 34).

Si esta tierra, además, estaba habitada por indígenas, era porque estos formaban parte del mito de las islas felices, el lugar donde estuvo el paraíso. El salvaje habitante del paraíso, que adquirió más tarde en boca de Rousseau la connotación de 'bueno', habitaba lugares propensos a la utopía, porque su naturaleza primitiva lo situaba lejos de la corrupción de los europeos.

Ainsa, consciente de esta certeza señala que,

> Por azar, los primeros territorios abordados por Colón son también islas y son islas de naturaleza paradisíaca donde viven 'seres primitivos' en 'estado puro'. De esta fascinación original nace la certeza repetida hasta hoy en día: América es un sitio privilegiado donde podrá realizarse el sueño. (1999, p. 124)

Cuando Tomás Moro redactó su *Utopía*, lo hizo sin duda consciente de esta larga tradición que le hizo posible creer que allá, al otro lado del Atlántico, donde se hallaban comunidades salvajes, existía también otra humanidad que no forma ya parte de "un mundo soñado o vivido de manera mística", sino que "deja por entero al hombre el deber de emplear los dones de Dios a su servicio y en la vida

5 Esto, que se incluye aquí como metáfora, es específicamente cierto en el caso de "los puritanos congregacionistas que se desplazaban desde la Inglaterra de Laud hacia el Nuevo Mundo. Dios les ha ordenado la tarea (*calling*) de crear una nueva Inglaterra, ya que en la vieja parece triunfar el Anticristo" (Comparato, 2005, p. 133).

terrenal" (Comparato, 2005, p. 134). Quizás allí sí fuera posible encontrar una comunidad justa y feliz en la que no se hubiera producido la degradación total; si en algún lugar del globo era posible encontrar una sociedad en la que la avaricia no hubiera hecho mella, era en América.

Y es que para Tomás Moro, la acumulación de riquezas era la causante de los problemas sociales a los que asistía la Inglaterra del siglo XVI. "El programa de reformas de Moro es claro: [...] ponerle freno al monopolio de los ricos y sus acaparamientos" (Comparato, 2005, p. 67). La aristocracia ociosa no ya de Inglaterra, sino de toda la sociedad moderna europea, había provocado una situación económica y social que en el círculo humanista en el que se movía Moro[6], era objeto de profunda crítica; de la mano de la aristocracia moderna había llegado el,

> Estado de servidumbre de los campesinos; la invasión del ganado ovino (como en la Mesta castellana), que desplaza y agota terrenos de labor; los agricultores retornados de la guerra, obligados por las circunstancias a dedicarse al robo y al pillaje; la crueldad de la represión judicial del simple robo, castigado siempre con la horca; los altos precios del oligopolio; la holgazanería, el egoísmo y la petulante prepotencia de las clases privilegiadas. (Poch, 2006, p. LVII-LVIII).

Es exactamente esta crítica la que vierte Moro a su *Utopía* donde a la sociedad inglesa del siglo XVI opone a los habitantes de la isla de Utopía, donde no existe la propiedad privada y donde, además, se dan las condiciones climatológicas adecuadas para la casi total autosuficiencia.

La técnica del contraste, que además permite a Moro exteriorizar sus herencias platónicas, resulta importante en la constitución del género utópico, pues hace de la ciudad ideal, de la utopía, una alternativa a la situación real. El motivo de la escritura utópica procede de una situación de crisis política real que el autor, en este caso desde el humanismo, considera injusta, pues de ella derivan los comportamientos indeseables de la población.

---

6 Su círculo directo de amigos, es decir, de humanistas ingleses, incluía a John Colet y William Lily, pero más allá de las fronteras insulares, mantenía una relación de amistad con Erasmo, con el que intercambiaba correspondencia y con el que comentaba sus obras. De hecho, como menciona Trousson (1995), fue precisamente gracias a Erasmo que existe la *Utopía*, pues la "mandó publicar, en 1516, en la editorial de Thierry Martens, de Lovaina" (p. 77).

Dice Moro en el Libro I de *Utopía*: "Se promulgan así severos y terribles castigos contra el ladrón, cuando más bien se debiera proveer con el ahínco a crear alguna fuente de subsistencia para que nadie se viera en la cruel necesidad de robar primero y de padecer en consecuencia después" (2006, p. 15). Para él, cristiano convencido, la avaricia y acumulación de bienes por la clase aristocrática y ociosa hace que las clases no privilegiadas se vean abocadas al robo para poder sobrevivir.

Esta crítica directa a la sociedad europea del siglo XVI se vierte a *Utopía* durante todo el primer libro, ya sea por boca del propio Moro, de Rafael Hythlodaeo, el navegante portugués que vuelve a Europa para contar la buena nueva de la isla de Utopía, de Peter Giles o del cardenal John Morton[7], todos ellos personajes de marcado humanismo. El peso crítico del primer libro no solo se encuentra en las palabras de Tomás Moro, sino también en las de Peter Giles, humanista y pintor que, además, se ocupa de caracterizar a Rafael como perfecto consejero de príncipes:

> Me sorprende en verdad, mi querido Rafael, que no te allegues a algún rey, pues tengo claro para mí que no hay ninguno al que no fueras en extremo grato, dado que por tu ciencia y por tu conocimiento de lugares y de hombres estás en situación no sólo [sic] de complacerle, sino también de instruirle con ejemplos y de ayudarle con tu consejo. De esta suerte, además, a la vez que servirías excelentemente a tus intereses personales podrías ser de gran valimiento para el bienestar de los tuyos. (Moro, 2006, p. 11)

Al introducir al cardenal John Morton, Tomás Moro restringe todavía más el ámbito desde el que realiza su crítica a la sociedad inglesa, si con Giles y Hythlodaeo era ya humanista por buscar la aplicación de los principios clásicos a la sociedad moderna, con Tomás Moro y el cardenal Morton se añadirá, además, el componente cristiano a la obra, algo muy importante para la concepción final de la sociedad de los utopienses.

Este juicio a la sociedad inglesa realizada desde el humanismo y el cristianismo, será contrastada con la que existe en la isla de Utopía, descrita de manera pormenorizada en el Libro II de la obra, y en cuyo sistema político se halla la solución a los mayores problemas enunciados durante el Libro I.

---

7 John Morton fue mentor de Tomás Moro y arzobispo de Canterbury. Defensor acérrimo del catolicismo, era muy admirado por Moro, pero también por sus contemporáneos.

> Aunque a la verdad, mi querido Moro (por decir lo que realmente pienso), me parece que dondequiera las posesiones son privadas, donde todos miden todas las cosas con el dinero, ahí apenas si podrá lograrse que con una república marchen las cosas justa o prósperamente (…) ¡Tan firmemente estoy persuadido de que si no se suprime de raíz la propiedad no se pueden distribuir los bienes según un criterio ecuánime y justo o disponer provechosamente los asuntos de los mortales (Moro, 2006, pp. 42-43).

De esta afirmación podría partir un primitivo comunismo en la obra de Tomás Moro, en realidad, el hecho de que sea Rafael quien la pronuncia y las objeciones que poco más adelante introduce Moro-autor por boca de Moro-personaje, revela que sus pretensiones están muy alejadas de la abolición de la propiedad privada y del dinero: "A mí, por el contrario —le dije yo [Moro]—, me parece que no es posible vivir convenientemente donde todas las cosas son comunes" (Moro, 2006, p. 44).

Esta frase se encuentra ya cerca del final del primer libro y sirve para realizar la transición desde el discurso crítico al discurso descriptivo, algo muy importante cuando nos referimos a la utopía, ya que este recurso se mantendrá desde la obra que inicia el género hasta principios del siglo XX, cuando Pierre Quiroule escribe su trilogía utópica. En su obra *Utopía. Derecho natural y novela de estado,* Pierre-François Moreau indica que en la obra de Moro aparecen tres tipos de discurso: uno crítico y otro descriptivo que, salvo pequeñas incursiones, se encuentran distribuidos entre el libro primero y el segundo; por último, encontramos un discurso justificativo que consiste en indicar las condiciones precisas en las que el modelo político alternativo es posible: "Las relaciones de estos tres discursos (…) instituyen el funcionamiento y los límites del género" (1986, p. 11).

Habrá que esperar al final de la obra para volver a encontrar a Moro-autor en el texto, pero esto no quiere decir que el discurso crítico haya finalizado, ya que a lo largo del discurso descriptivo encontramos también algunas referencias directas al contexto real inmediato: "Esto lo veréis vosotros también si reparáis en la parte tan grande de la población que pasa la vida inactiva" (Moro, 2006, p. 59).

Cuando finalmente Moro-personaje regresa al texto, será para introducir su propia opinión sobre la propiedad privada. El texto, que había comenzado con el discurso crítico, concluye también con él:

> Cuando Rafael hubo relatado estas cosas, aunque me venían a la mente no pocas que me parecían muy absurdamente instituidas en las costumbres y leyes de este pueblo […] pero sobre todo en lo que es el máximo fundamento de toda institución, a saber,

> en la vida y sustento común, sin ningún intercambio de dinero, cosa sola ésta por la que se destruye radicalmente toda nobleza, magnificencia, esplendor, majestad, como es pública opinión, verdaderas glorias y ornamentos de la república. (p. 132).

Tomás Moro, finalmente, rechaza la idea de la abolición del dinero planteada por Rafael cuando describe la sociedad utopiense. Y es que, la verdadera pretensión de Moro para la Inglaterra de su época debe buscarse en el discurso crítico del Libro I:

> Arrojad de vosotros estas perniciosas pestes, decretad que quienes destruyeron las granjas y las aldeas campesinas o las reconstruyan o las cedan a los que se pongan a restaurarlas y a los que quieran erigirlas. Refrenad estas compras de los ricos y la especie de monopolio que detentan. Que sean menos los que viven del ocio, que se introduzca de nuevo la agricultura, que se restablezcan las manufacturas lanares para que exista así un trabajo decente en que pueda ocuparse útilmente esta turba ociosa, así los que la pobreza hizo ladrones hasta ahora como los que en este momento son vagabundos y criados ociosos, unos y otros los ladrones del día de mañana. (2006, p. 21)

Ambos discursos de *Utopía*, el crítico y el descriptivo, sirven al autor para cumplir el doble objetivo de su obra: realizar una crítica social de su contexto inmediato y proponer un modelo alternativo de organización política. Al final del texto puede leerse: “confieso fácilmente que hay muchísimas cosas en la república utopiense que, a la verdad, en nuestras ciudades, más estaría yo en desear que en esperar” (p. 133). Aquí señala Antonio Poch (2006) que se cifra el cariz utópico de la obra (p. 133), lo que supone interpretar el término *utópico* como sinónimo de la no posibilidad futura. La utopía, como escritura política, propone un:

> Modelo de una comunidad perfecta que, sin embargo, no existe. El hecho de que no exista (…) no implica para el escritor la noción de imposibilidad. Abre, en cambio, el espacio que se sitúa entre el pasado (fue) y el futuro (podría ser) o el espacio geográfico o metafórico (existe en otra parte) que está entre lo existente y lo diferente (Comparato, 2005, p. 9)

La afirmación de Moro teniendo esto presente, nos lleva al “existe en otra parte”; esa otra parte, ese otro lugar, es América, jardín paradisíaco en el que sí puede encontrarse una organización política semejante. Esta actitud de Moro,

tremendamente pesimista en cuanto a la futura evolución de la sociedad europea, se consigna, en el discurso de Pierre Quiroule, de manera totalmente diferente. En las tres obras complementarias de Quiroule, quizás porque escribe desde América, su actitud es mucho más optimista, ya que dónde si no allí podría ubicarse *La ciudad anarquista americana* (1914).

> Las ideas del socialismo utópico, del anarquismo y, posteriormente, las del socialismo científico, contribuyeron desde 1830 a la reactualización del proyecto de la Ciudad Ideal americana. La disociación realidad/utopía cobró renovada vigencia en el siglo XIX gracias a la influencia que tuvieron en América Latina las ideas y las experiencias de los pensadores del socialismo utópico europeo. (Ainsa, 1999, p. 179)

Tan solo una década después, el socialismo utópico se abandonaba en Europa, cuando Marx y Engels realizaron una lectura crítica de Owen, Fourier, Saint-Simon y Cabet. Aunque se les reconoce haber podido captar, "algunas de las características fundamentales de la sociedad capitalista-industrial" (Comparato, 2005, p. 204), se les reprocha no tener en cuenta la evolución histórica que sería necesaria para implantar sus modelos, es decir, se los aprecia como "burgueses iluminados, filántropos blandos y pacíficos, confiados en el ejemplo y no dispuestos a reconocer al comunismo como resultado de una revolución política y de clases" (p. 205).

Aunque en Europa el socialismo utópico tuvo entonces que reformarse e integrarse en otros movimientos socialistas gradualistas, permaneció en América, donde solo a partir de 1880 es posible comenzar a hablar de un socialismo utópico real, posible por, "la llegada masiva de inmigrantes europeos portadores de ideas nuevas y la rápida formación de una clase trabajadora en los países del Río de la Plata" (Ainsa, 1999, p. 180). La obra de Quiroule se inscribe, por lo tanto, en este contexto, pues se inicia con *Sobre la ruta de la anarquía,* escrita en 1909,[8] obra que, como señala Ainsa, es la primera utopía en incluir en América "los problemas de causalidad histórica que impiden o impulsan un cambio revolucionario (1999, p. 191). *Sobre la ruta de la anarquía* tiene como tema central el proceso revolucionario

---

8 La primera edición de *Sobre la ruta de la anarquía* es de 1912, pero va acompañada de una nota "Al lector" donde Quiroule explica, en nota a pie de página firmada en 1911, que no ha podido ser publicada antes debido a "los sangrientos acontecimientos que convulsionaron últimamente algunos países europeos, España y Portugal entre otros" (p. 7); es decir, por la consternación y convulsión que produjo la Semana Trágica de Barcelona (1909) en el seno del movimiento obrero.

llevado a cabo por el proletariado en París y la posterior implantación de un sistema político anarquista.

> Anselmo Lorenzo, Teobaldo Nieva o Ricardo Mella [...] se manifestaron comprometidos con la necesidad de ofrecer formulaciones consistentes acerca del modo de organizarse en la sociedad sin clases, sin leyes y sin Estado, a la que aspiraban los anarquistas, pero ni siquiera ellos abordaron expresamente la cuestión de la revolución y los previsibles condicionamientos de violencia en su gestión. (Barrio Alonso, 2008, p. 224)[9]

El objetivo de la obra, que Quiroule deja claro en la primera página de su nota "Al lector" es, "tratar de abrir nuevos horizontes al espíritu de investigación anarquista" (1912, p. 7), es decir, reflexionar sobre los problemas de la revolución y las soluciones que se pueden dar a los mismos para, tras ella, implementar un sistema social diferente. Al aceptar la revolución como parte de un proceso histórico que debe terminar con el régimen burgués, Quiroule se está ya distanciando del socialismo utópico, pero, además, se acerca claramente a las posiciones del anarquismo clásico, en cuya cultura, "seguía siendo esencial la concepción *bakunista* de que la revolución sobrevendría por sí misma, y no era necesario dedicar más atención a su preparación que en lo relativo a su organización y a la propaganda" (Barrio Alonso, 2008, p. 230). En el texto de Quiroule encontramos esta misma idea, salvo que formulada en clave retórica: "¿No podríamos también estudiar un poco cuáles son los medios más adecuados para efectuar el derrumbe del edificio social; combinar tácticas de lucha y vulgarizarlas entre el mayor número de hombres de acción?" (Quiroule, 1912, p. 9).

El anarquismo clásico es para Quiroule lo que el humanismo había sido para Tomás Moro, un movimiento desde el que realizar su crítica social. Cuatro siglos después, esta crítica solo podía ser construida desde los movimientos obreros, ya que la evolución de las ciudades industriales y la proletarización de la población, así como el abandono del campo, habían construido un nuevo sistema social que,

---

9 Estos anarquistas españoles, coetáneos de Quiroule y portadores de sus mismas ideas, son autores de algunos textos utópicos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de estudiar la utopía libertaria en conjunto. "*La Nueva Utopía*" (1890) de Ricardo Mella, *El Pueblo* (1909) y *El banquete de la vida* (1936), de Anselmo Lorenzo, son obras en las que subyace el pensamiento utópico del anarquismo clásico que también puede rastrearse en Pierre Quiroule.

como ya ocurría con los avaros aristócratas y los condenados ladrones de Moro, dividía a las personas en burgueses y proletarios. El pertenecer a una u otra clase social condicionaba no solo la libertad, sino también la felicidad del individuo. “Quiroule estaba convencido de que el principio de la solidaridad es inherente a la condición humana y que la libre asociación en pequeñas comunidades permitía resolver todos los problemas en forma cooperativa e igualitaria” (Ainsa, 1999, p. 188) y tras el proceso revolucionario, habría que implantar un sistema anarquista. En *Sobre la ruta de la anarquía* relata el proceso revolucionario y la implementación de un sistema de este tipo en Europa, continente que abandonará en las dos obras posteriores, quizás porque, como señala en su propio prólogo “Al lector”,

> Claro es que si el sistema comunista[10] se implantase en vastísimas regiones, en la Argentina, por ejemplo, el peligro señalado no existiría muy probablemente. Pero ¡en Francia, Italia, España ó Alemania! […] naciones tan pobladas que su suelo apenas alcanza á producir lo suficiente para que vegete la población nativa, la cuestión es muy diferente (Quiroule, 1912, p. 12).

La obra finaliza con la implementación de un sistema comunitario anarquista, donde las comunas de París y las comarcas rurales cooperan para construir la sociedad futura; sin embargo, el ideal no está completo, tan solo acaba de ser implementado y le queda un largo camino por recorrer hasta convertirse en la tierra del ideal. A pesar de que en el prólogo Quiroule ha expresado sus temores acerca de la viabilidad de la comuna anarquista en Europa, finaliza la obra con una gran esperanza en el porvenir:

> ¿Qué iba a salir de estas solemnes asambleas deliberativas, tan genuinamente populares?
> No lo sabemos. Pero al ver la decisión y confianza con que estos hombres libres encaraban los más graves problemas, no había por qué abrigar temores acerca del futuro. (Quiroule, 1912, p. 119)

10 Este uso que Pierre Quiroule hace de la palabra *comunista* no debe interpretarse de manera exacta, ya que esto supondría diferenciarlo de *anarquismo* y, en América estas dos expresiones, la marxista y la anarquista, “no siempre [están] bien diferenciadas ni claras a los propios ojos de los autores teóricos del continente” (Ainsa, 1999, p. 180), como tampoco lo están a los nuestros.

En cualquier caso, abrigara o no Quiroule esperanzas para el continente europeo, el hecho es que, a partir de aquí, su producción utópica se desplaza al continente americano, lugar donde pervive en manos de "el pensamiento libertario [que], más que otras ideologías, siguió estando atraído por la vida alternativa que proponían las sociedades autárquicas y cerradas al resto del mundo [...] El pensamiento anarquista consideraba que era posible proyectar ciudades utópicas" (Ainsa, 1999, p. 183). De aquí deriva, sin duda, la propuesta que encontramos en *La ciudad anarquista americana* (1914) y *En la soñada tierra del ideal* (1924).

Antes de ahondar en el análisis de la crítica que Quiroule introduce en estas dos obras y que, sin duda, está dirigida al sistema capitalista[11], debemos retroceder al prólogo de *Sobre la ruta de la anarquía*, ya que en él podemos encontrar otro tipo de crítica que se suma a la del Capital. Esta crítica se realiza en el seno del movimiento obrero, ya que la confluencia de discursos tan próximos pero tan distintos hacía aflorar las discusiones. El propio Quiroule lo señala:

> Cansados de dirigirse á las masas, que parecen empeñadas en no oir ó comprender, se han puesto á controvertir entre ellos. De ahí esas lamentables discusiones que han degenerado en hirvientes polémicas personales cuyos resultados no pueden ser más funestos para la causa cuyo triunfo anhelamos. (1912, p. 8)

A lo largo de varias páginas Quiroule enumera los diversos problemas que plantea la revolución y la implantación del sistema posterior: planificar la lucha revolucionaria, así como señalar y comunicar a los revolucionarios cuáles son las instituciones que podrán conservarse de entre las burguesas, "porque, ¡qué diablo! algo de lo que existe ha de servirnos" (Quiroule, 1912, p. 10).

Por sus palabras, Quiroule parece coincidir con la crítica que el marxismo realiza al anarquismo, al menos en el ámbito hispánico:

> Ese desinterés por la morfología de la revolución, su imprevisión acerca del tránsito a la sociedad futura, su desdén por la planificación y el recurso sistemático a una

11 Nótese que, en el caso de Quiroule, es mucho más fácil identificar el objeto de la crítica que motiva la obra que en el de Moro, ya que esta se realiza específicamente desde una doctrina política que sienta las bases de lo que debe ser eliminado y de lo que debe implementarse en su lugar. La utopía de Quiroule está condicionada por el anarquismo clásico, mientras que la de Moro está tan solo motivada por el humanismo.

> abstracción sacralizada del ideal [...] una grave deficiencia de la filosofía anarquista, muy perniciosa para la práctica de todo programa de emancipación porque estimulaba el *espontaneismo* de las masas. (Barrio Alonso, 2008, p. 226)

La crítica al anarquismo que se acaba de presentar no debe interpretarse de manera individual, sino conjuntamente con aquella que realiza al sistema capitalista, pues el objetivo prioritario de Quiroule no es criticar al propio movimiento obrero. Una vez más, debemos detenernos en esta introducción a *Sobre la ruta de la anarquía* (1912), para encontrar las bases de la crítica que realiza por contraste al introducir ciertas condiciones necesarias "en tiempos de anarquía". La producción estará organizada bajo bases científicas y utilizando medios mecánicos perfeccionados, se suprimirá el consumismo y los oficios vinculados a él y se abolirá la propiedad privada. Cuando Quiroule señala esto como deseable está realizando una crítica implícita a los sectores aludidos del sistema capitalista (p. 12).

Cuando nos introducimos en el texto de Quiroule, la crítica se vuelve explícita: ya en el contexto novelado, en el que el hundimiento de un barco alemán ha provocado un enfrentamiento bélico con Inglaterra, Quiroule realiza una dura crítica a la 'prensa chauvinista', que, al servicio de los intereses económicos de las grandes potencias, juega un papel fundamental en las reacciones del pueblo en el que, sin embargo, Quiroule mantiene la fe:

> Aunque las miserables y criminales polémicas periodísticas internacionales habían llegado á un punto extremo de animosidad rencorosa, ellas no habían logrado todavía contagiar á las masas populares ni destruir el hermoso espíritu de concordia y de confraternidad que reinaba en el seno del proletariado europeo. (1912, p. 31)

Cuando el proceso revolucionario concluye, se inicia el reconstructor, que es el plenamente utópico porque, aunque aborda los problemas de manera clara, la solución es implantar la utopía anarquista: abolición del dinero y la propiedad privada, establecimiento de comunas cooperativas y de colaboración entre el campo y la ciudad.

Quizás porque París era la capital de su país natal, Quiroule no quiso destruirla, pero pocos años después, en su obra utópica cumbre, *La ciudad anarquista americana* (1914), lo olvidará para adherirse a las ideas de Kropotkin:

> Influido por la noción de la Ciudad Ideal de raíz medieval que había entusiasmado a Kropotkin, Quiroule estaba convencido de que el principio de la solidaridad es inherente a la condición humana y que la libre asociación en pequeñas comunidades permitía resolver todos los problemas en forma cooperativa e igualitaria (Ainsa, 1999, p. 188)

De hecho, en *La ciudad anarquista americana* la crítica a la ciudad burguesa se vuelve despiadada: "¡Estas grandes ciudades, cuyo esplendor amasado con sangre de proletarios, esconde tantas lacras asquerosas! [...] en vuestras ciudades y en vuestra organización social sólo hay asfixia y tinieblas...! (1914, p. 10)". Dentro del texto narrativo, realiza la misma crítica por contraste: la Ciudad de los Hijos del Sol es una pequeña ciudad situada cerca de las ruinas de Las Delicias,[12] que fue abandonada paulatinamente a medida que se establece una comunidad basada en la agricultura.

Cuando Quiroule critica la ciudad burguesa la señala también como producto del progreso y, por lo tanto, lo incluye plenamente en su crítica. Hay que aclarar, sin embargo, que la crítica al progreso no está reñida con los planteamientos del anarquismo clásico que, "era racionalista, con gran fe en la ciencia y en el progreso" (Barrio Alonso, 2008, p.224). Quiroule critica el progreso burgués, pero lo asimila siempre y cuando se utilice en favor de los intereses comunes, como en la simplificación de las tareas de labranza o en el transporte de mercancías. Además, en *La ciudad anarquista* americana nos encontramos con uno de los mejores ejemplos que de este progreso pueda haber: el Vibralíber,

> Un instrumento de exterminio más poderoso que todos los ya existentes y que, además, fuera liviano, de sencillo manejo y lo bastante pequeño para ser llevado y accionado por un hombre, el que sin ruido y a distancia conveniente sembraría el terror y la muerte en las filas de los enemigos del pueblo. (p. 36)

La confianza en el progreso científico puede explicarse por la gran popularidad que este tipo de anticipación despertó desde finales del siglo XIX y que, "puede ser portador de optimismo utópico o, por el contrario, inclinarse hacia la distopía"

---

12 Adriana Petra (2006) identifica una correspondencia clara entre Las Delicias y Buenos Aires (p. 41), cuya veracidad no implica cambio alguno para nuestro discurso, ya que, en cualquier caso, Las Delicias era una ciudad burguesa.

(Comparato, 2005, p. 208). Quiroule lo utiliza con este primer sentido, pues la trama de la novela, que permite la descripción utópica, se desarrolla en torno al devenir de este aparato, destinado a liberar a los proletarios europeos de "ese estado de cosas tan bárbaro [...] desde hoy los forzados del trabajo pueden respirar de alivio, pues cercano está el día en que la igualdad será una hermosa realidad de los dos lados del Océano!" (1914, p. 44).

A lo largo de esta trama se irán introduciendo numerosas críticas al sistema capitalista, ya sea de manera implícita al describir Quiroule la ciudad anarquista ideal en oposición al antiguo régimen capitalista, o de manera explícita, cuando en medio del discurso narrativo-descriptivo encontramos digresiones ensayísticas que pueden ser identificadas como discurso crítico. Esta alternancia enunciada por Moreau (1986) que ya había sido encontrada en Moro, es quizás la estrategia discursiva que de manera más marcada permaneció en el género utópico a lo largo de los cuatrocientos años que median entre la obra de los dos autores. Y es que la oposición crítica-descripción que utilizó Moro en el siglo XVI se puede encontrar a principios del siglo XX en el binomio ensayo-narrativa que se encuentra en las tres obras de Quiroule.

Esta estrategia narrativa, por tanto, pervive en el género utópico, como lo harán otras de las que hablaremos a continuación. Sin embargo, antes es necesario señalar un último objeto de la crítica de Quiroule, extraído este de *En la soñada tierra del Ideal* (1924), la última de las obras de la trilogía del que, publicada ya en los años veinte, no tuvo el mismo éxito que las anteriores. En ella nos trasladamos ya a un futuro lejano cuando la revolución es ya leyenda: "¿Acaso nos amenazan hordas de bárbaros anticomunistas, y sueñas tú con combatirlas y vencer con los mismos milagrosos procedimientos astronómicos que la santa leyenda nos trasmitió?" (Quiroule, 1924, p. 6). En esta obra, la crítica se vuelve sátira, pues la verosimilitud interna de la obra nos sitúa en un futuro lejano en el que la comuna anarquista está firmemente implantada. Aquí, en un tiempo y lugar imprecisos, aprovecha Quiroule para introducir su crítica personal al sindicalismo. Tras el triunfo de la revolución, en aquellos tiempos lejanos, se había instaurado un régimen sindicalista que, "menoscabó completamente las ansias de libertad de un núcleo de hombres que soportaban difícilmente esta dictadura del trabajo impuesto por las circunstancias" (Quiroule, 1924, p. 15). A esta frase se llega tras un diálogo entre dos de los personajes de la obra, que bromean acerca de ir al sindicato, aunque ya no existe en la práctica. La crítica al sindicalismo es clara: coarta el desarrollo individual. Si bien es verdad que Quiroule le reconoce "su lado bueno, por lo que

hizo desaparezca el parasitismo de clase, y trajo, además un relativo bienestar social" (p. 15), lo considera una fase a superar en el discurrir hacia la implantación del ideal, es decir, de su proyecto utópico anarquista.

## Semiótica de la utopía

Al recapitular sobre lo dicho hasta el momento, habrá que advertir que las diferencias entre los contextos de ambos autores, Tomás Moro y Pierre Quiroule, son lo suficientemente insalvables como para no ser posible que en Moro se encuentre un primitivo comunismo. Sin embargo, también puede comprobarse que en ambas obras, entre las que, recordemos, median casi cuatrocientos años de género utópico, existe una alternancia del discurso crítico y del discurso descriptivo. En la *Utopía* ambos discursos se distribuyen de manera mucho más uniforme y se puede establecer una correspondencia entre crítica y Libro I, y entre descripción y Libro II; sin embargo, en Quiroule, es mucho más difícil diferenciar cuándo empieza y finaliza cada uno de ellos.

En las dos primeras obras (1912 y 1914) existe un prólogo a los lectores donde Quiroule realiza sus críticas directas, tanto al sistema capitalista, como a las otras facciones de la lucha obrera en la que está inmerso;[13] pero en la tercera de las obras, el discurso crítico estará totalmente inserto en el texto narrativo. Quiroule, que no se introduce a sí mismo en la obra como personaje, cede entonces al narrador omnisciente el timón de la crítica. Este, en la mayoría de los casos y como ya ocurría con Moro, recurre a la crítica indirecta que le permite la oposición del mundo conocido con el ideal de la utopía que describe. Sin embargo, existen también otros en los que la crítica se hace explícita. Ya señalamos que en algunas ocasiones Rafael Hythlodaeo hacía un alto en su discurso descriptivo para introducir un comentario. Lo que en el siglo XVI es posible a través de un alto en el discurso, permitido por estar este inmerso en el contexto del diálogo, se realiza, en el siglo XX, mediante los recursos de los géneros narrativo y ensayístico.

13 En las "Dos palabras de explicación" de *La ciudad anarquista americana* Quiroule realiza una apelación directa a Ramiro de Maetzu, al que cuenta entre los muchos que "están convencidos de la impotencia del pueblo en el orden intelectual para sustituir al régimen actual" (Quiroule, 1914, p. 2).

De esta forma, la novela libertaria de Quiroule se servirá de una técnica narrativa común que le permite desplazarse por el texto para introducir digresiones ensayísticas con las que explicar cualquiera de los aspectos de su ciudad ideal y, además, presentar los aspectos críticos inherentes al discurso utópico. Como podemos comprobar, el modelo de presentación de los discursos crítico y descriptivo es totalmente diferente en las obras de Moro y Quiroule, en tanto que evoluciona desde un diálogo platónico a una novela libertaria fundamentada en la narrativa ensayística.

La elección del modelo de creación tiene mucho que ver con la evolución del género en sí mismo, que en la época moderna mantuvo la forma antigua del diálogo platónico. El humanismo no solo tomó los temas de la antigüedad clásica, sino también sus formas literarias y, entre ellas, sobre todo cuando se trataba de reflexión crítica, destacaba el diálogo. Gracias a él, Tomás Moro puede dotar a su obra de verosimilitud y convertir ‘lo que no está en ningún lugar’ en algo que está ‘en otro lugar’. Etimológicamente, *utopía* tiene este primer significado, pero el género utópico conjuga este sentido con el que le otorga la ficción. Gracias a la existencia de un primitivo pacto narrativo,[14] el lector de *Utopía* acepta la verdad de lo que Moro relata. Para apoyar este pacto, Moro recurre a ciertos recursos de verosimilitud, como la misma forma del diálogo, que se produce entre interlocutores identificables por el lector en su realidad inmediata. Moro-autor se inserta a sí mismo en la ficción como Moro-personaje, pero además introduce también a Peter Giles. El tercer interlocutor, aunque ficticio, se vuelve verosímil porque su historia coincide con la de Amerigo Vespucci, con el que ha navegado como cualquier otro grumete anónimo. Si a esto sumamos que la acción se ubica en Flandes y que remite directamente a la visita de Moro al lugar como miembro de una comitiva, el diálogo adquiere una total verosimilitud. Con ella, la descripción de la isla de Utopía, en el contexto de los descubrimientos del siglo XVI, remite no ya a algo que está ‘en ningún lugar’, sino a lo que ‘está en otro lugar’, en América.

---

14 La caracterización de este término como ‘primitivo’ tiene la función de facilitar la comparación entre dos obras que, en el terreno de la ficción, están muy alejadas, ya que durante los cuatro siglos que median entre ellas se producen grandes revoluciones narratológicas, como el nacimiento de la novela moderna, a la que sí es aplicable este término sin restricciones. En cualquier caso y dado que el pacto narrativo es, en fin, un recurso de verosimilitud, puede utilizarse para esta forma literaria del siglo XVI que, aunque se sirve del diálogo platónico, introduce una ficción utópica.

Cuando Pierre Quiroule escribe su obra la utopía se había convertido ya en ucronía,[15] ya que "Agotados los espacios desconocidos y, por lo tanto, los territorios imaginarios, las sociedades utópicas proyectadas en los siglos XIX y XX se sitúan en general en el futuro" (Ainsa, 1999, p. 191). Además de esto, es necesario señalar que Quiroule concibe su obra como "eutopía, lo que está en el mejor lugar", que en este caso es el futuro, donde ya ha sido implantado el ideal. La creación de verosimilitud en el caso de Quiroule es mucho más sencilla, ya que, bajo la forma de la novela se produce siempre este pacto narrativo con el lector. El lector de la trilogía utópica de Quiroule está inmerso en el universo ficcional de la novela y acepta la realidad de su existencia, limitada por el alcance de este universo.

*Sobre la ruta de la anarquía* traslada al lector a un tiempo futuro indeterminado en el que la realidad dada en la que vive el lector es trasformada por el proceso revolucionario. Este es el universo ficcional de la novela, que el lector acepta como posible en un futuro. El uso del narrador omnisciente no se altera durante todo el discurso, salvo cuando se recurre al plural sociativo, mediante el que Quiroule implica afectivamente al lector:

> ¿Qué iba á salir de estas solemnes asambleas deliberativas, tan genuinamente populares?
> No lo sabemos. Pero al ver la decisión y confianza con que estos hombres libres encaraban los más graves problemas, no había por qué abrigar temores acerca del futuro. (Quiroule, 1912, p. 119)

Cuando finaliza la lectura de esta novela, el lector se queda con la sensación de que este futuro tan ansiado por el movimiento obrero, la revolución, es posible en un tiempo futuro indeterminado. En el contexto del Río de la Plata, donde Quiroule escribe sus utopías, la prensa y la literatura del movimiento obrero fue muy prolífica; con ella se pretendía concienciar al obrero sobre las condiciones de su sociedad y presentarle situaciones posibles con la implantación de sus doctrinas. Estos escritos, que llegaron allí donde había una acumulación de obreros que

15 Vittor Comparato (2005) nos remite a su nacimiento en el siglo XVIII, cuando Louis-Sébastien Mercier publicó su *L'an deux mille quatre cent quarante* (1770), en donde "tenemos que registrar la aparición de mecanismos de extrañamiento propios de los viajes en el tiempo, que hoy nos resultan tan familiares" (p. 168).

pudiera leerlos,[16] tenían el poder de proporcionar a sus lectores el ideal de lucha. Mientras que el objetivo de la utopía era el de mostrar una organización política posible en un contexto nuevo, totalmente diferente del inmediato de su autor, la ucronía ideal de Quiroule sirve para mostrar una organización política posible en un futuro y en su mismo contexto, y esta, por tanto, es susceptible de convertirse en realidad.

La verosimilitud del texto depende del contexto narrativo futuro y, por tanto, se mantendrá en las otras dos obras utópicas de Quiroule. Para mantener la coherencia de la posibilidad de su ideal, Quiroule no puede retroceder al pasado y mostrar un paraíso perdido, ni trasladarse a un lugar aislado en el que, gracias a la clausura, sobrevive una sociedad no corrompida. Debe siempre recurrir al futuro, donde la causalidad histórica que subyace en la idea defendida por los anarquistas de que la revolución llegaría por sí sola.

Por eso, el universo ficcional de *La ciudad anarquista americana* también traslada al lector al futuro, en que a diferencia de otros textos utópicos[17], sigue siendo impreciso. Al mantener la imprecisión, el ideal que describe permanece inmerso en la causalidad histórica real y no se adentra en el terreno premonitorio de fijar una fecha para la revolución, o bien la implementación final del ideal. En la novela, donde el narrador omnisciente cede ya la voz a sus personajes, se señala el tiempo que se invirtió en construir la Ciudad de los Hijos del Sol:

> Durante cuatro años consecutivos se trabajó afanosamente para poner la comuna en estado de andar con su solas fuerzas. (…) Luego se necesitó otros tantos años más para dar forma aproximada a la concepción filosófica de la comuna anarquista, y diez años más para que los nuevos pueblos adquiriesen las costumbres y el aspecto que tenían en la actualidad. (Quiroule, 1914, p. 248)

El protagonista, Utop, cuya función es guiar al lector por la comuna anarquista y describirle de manera digresiva el proceso que ha permitido constituirla, realiza

16 Basta con observar el ejemplo de *Ella y él. Preludiando el libre amar* (Quiroule, 1924), publicado en Asunción. Este escrito está destinado a divulgar las ideas anarquistas del amor libre entre los campesinos paraguayos.

17 Véase, por ejemplo, Eduardo de Ezcurra (1891), *En el siglo xxx;* Francisco Piria (1898) *El socialismo triunfante o lo que será mi país dentro de 200 años*; Julio O. Dittrich (1908), *Buenos Aires en el 1950 bajo régimen socialista*.

a menudo suspensiones de la acción narrativa. De este modo, Quiroule puede introducir el discurso crítico, el ensayo, que explica la doctrina anarquista, y cómo aplicarlo al tiempo de la revolución y construcción de una nueva forma política.

El tiempo de la ciudad anarquista está todavía por llegar, como también ocurre con la soñada tierra del ideal que se describe en su última novela utópica. En 1924, Quiroule es consciente de que sus obras anteriores han sido percibidas bajo la forma de la utopía y decide introducir una reflexión al respecto al final del libro:

> ¿Qué prueba, sino lo factible que era alcanzar en los hechos a la Utopía, de Verdad y de Bien descripta por los grandes filósofos e idealistas demoledores de los viejos sistemas opresivos y hacia la que soñaron ellos conducir a la Humanidad dolorida y exhausta pero siempre abierto el corazón a la Esperanza? (Quiroule, 1924, p. 76)

Estas palabras, puestas en boca de uno de los personajes de la obra, Campaniola, cierran el universo narrativo de *En la soñada tierra del ideal.* Aquí, el narrador omnisciente, sirviéndose de nuevo del plural sociativo, interrumpe el asunto y despide a los personajes, "moradores de esta Acracia de fraternidad" (p. 76), en medio de su conversación. Por boca de su personaje, Quiroule envía ese mensaje de posibilidad a sus lectores: la utopía es posible en el futuro.

Las hasta ahora pocas referencias al tipo de narrador y a la acción de los personajes en las tres novelas de Quiroule proporcionan una idea del uso que hace de ellos su autor. Es verdad que Quiroule se sirve de la forma novelística, pero en realidad, el asunto está totalmente minimizado, pues se trata tan solo de una excusa para la descripción de la utopía. Por ello, en la primera obra, Quiroule no introduce ningún personaje y la única vez que cede la palabra, como narrador omnisciente, lo hace para introducir una anécdota. En *La ciudad anarquista americana* existe ya un asunto que convive con la descripción, la prueba a la que los personajes someten el Vibralíber podría haberse narrado en pocas páginas, pero se extiende más allá de las doscientas para permitir que Quiroule realice digresiones ensayísticas. La acción se suspende muy a menudo y los personajes, ya de por sí poco caracterizados, no presentan evolución psicológica. La construcción narrativa de *En la soñada tierra del ideal* parece estar menos trabajada, ya que el asunto es inexistente: el texto se acerca al relato de costumbres y describe, por boca de tres de sus habitantes, un futuro en el que ha sido implantada la anarquía.

En la última de las novelas las digresiones ensayísticas son menores, lo que se explica porque no existe asunto que tratar, sino la descripción de la utopía. Sin

embargo, la alternancia del discurso crítico y descriptivo que Tomás Moro creó para el género en el siglo XVI se mantiene, aunque los recursos empleados para ello sean diferentes.

Debemos ahora hacer referencia a otras herencias identificables en esta trilogía novelada, pues la huella de Moro no solo es palpable en la oposición crítica-descripción. Para completar esta última, el escritor inglés se sirvió de ciertas estrategias que, aunque de manera intermitente, han permanecido asociadas al género. Entre ellas, cabe destacar la figura del guía que, aunque en formas distintas, se mantiene durante los cuatro siglos que median entre nuestros autores. En *Utopía* este guía es Rafael quien, en tanto que testigo directo, es "la más acreditada fuente de la verdad" (Comparato, 2005, p. 56), pues al haber habitado en el seno de la sociedad descrita durante cinco años, puede dar cuenta de sus detalles. El guía de Moro es un viajero que regresa para narrar sus experiencias, pero el del siglo XX es ya de otro tipo. La descripción en tiempo futuro no permite usar al navegante y, dado que Quiroule no introduce recursos de la ciencia ficción,[18] nuestro guía es un habitante de la sociedad ideal futura. En este contexto, si existiera un visitante del pasado, el guía cumpliría con su tarea explicando la sociedad actual, pero Quiroule no tiene otro recurso que simular un asunto novelístico que permite a los personajes recorrer los lugares más importantes de la ciudad ideal y utilizarlo para insertar digresiones ensayísticas que remiten a la fundación de la ciudad o a su funcionamiento interno.

En el siguiente ejemplo, tomado de *La ciudad anarquista americana*, puede comprobarse este recurso:

> En la intersección de dicha diagonal y de la calle de la Actividad, donde estaba el barrio de los talleres, el inventor se encontró con una sección de alumnos de ambos sexos de la escuela Sud, guiados por un maestro. Estos estaban agrupados de a cuatro, siendo cada grupo constituído libremente y por los discípulos, según sus amistades y simpatías. (1914, p. 118)

A partir de este punto, Quiroule describe el sistema educativo de la comuna y lo compara con el capitalista, cumpliendo al mismo tiempo con el objetivo descriptivo y el crítico.

---

18 Las ucronías, por lo general, dan cuenta de viajes al futuro para los que se emplean extraños aparatos o raras pócimas que mantienen el cuerpo incorrupto, por ello se las vincula directamente con el género de la ciencia ficción.

Si en las dos características narrativas descritas se aprecia una evolución entre el siglo XVI y el XX, no ocurre lo mismo con la *laudatio urbis*, cuyo modelo reproduce Quiroule exactamente como lo había hecho Tomás Moro. Como bien señala Comparato (2005), se trata de un recurso natural del humanismo, que rescató la planificación urbana de la antigüedad. La descripción de Moro nos muestra una de las ciudades de la isla, pues, "tan absolutamente parecidas son entre sí" (2006, p. 52), que solo debe describir una; su planificación se ha realizado según las necesidades sociales, por lo que los barrios agrupan barrios residenciales, de trabajo, etc. Lo mismo ocurrirá en el caso de Quiroule que, en *La ciudad anarquista americana*, introduce incluso un plano donde puede apreciarse la planificación geométrica y esta misma distribución según las necesidades sociales.

Aunque exista en la descripción de la ciudad utópica un modelo "fijo en sus elementos materiales: clima, sitio, agua, feracidad de los campos" (Comparato, 2005, p. 47), Quiroule podría haber omitido esta descripción tan programática. pero, si no lo hace, es porque la influencia del género se lo impide. La Ciudad de los Hijos del Sol tiene que presentar una planificación urbana perfecta, pues el urbanismo de utopía es reflejo de la perfección de la sociedad que alberga.

Restan todavía muchos elementos narrativos a los que hacer referencia cuando se comparan dos obras representativas del género utópico, como por ejemplo la simbología depositada en los nombres propios de los personajes de Quiroule,[19] pero todos ellos nos conducen a la misma conclusión: la trilogía formada por *Sobre la ruta de la anarquía* (1912), *La cuidad anarquista americana* (1914) y *En la soñada tierra del ideal* (1924), está inmersa, sin duda, en el corpus del género. Si persiste en ella la voluntad crítica es porque la utopía no nace de la satisfacción con el contexto, sino precisamente de lo contrario. Cuando Moro escribió su *Utopía* quiso llamar la atención sobre el devenir de la sociedad europea; cuatro siglos más tarde esta crítica se traslada al sistema capitalista impuesto.

Para expresarla, la utopía recurre a la conjugación del discurso crítico y del descriptivo, aunque para ello utilice formas de ficción totalmente diferentes. El diálogo platónico del siglo XVI no puede cumplir con las exigencias de la ucronía, pero para ello ha nacido ya la novela. Para subsistir, la utopía moderna tuvo que cambiar y adaptarse a los nuevos géneros, lo que significa que el discurso utópico

---

19 El personaje principal de *La ciudad anarquista americana* se llama Utop, y el de *En la soñada tierra del ideal* Campaniola, lo que demuestra la deuda del género utópico en la obra de Pierre Quiroule.

sigue siendo necesario y, por esto permanece en la ficción narrativa, bajo la forma que más se adapte a sus necesidades, ya sea esta el diálogo platónico, la ucronía indeterminada o la distopía que, cuando Quiroule escribe, está a punto de nacer.

## Referencias

Ainsa, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Barrio Alonso, Á. (2008). La utopía libertaria. En *Utopías, quimeras y desencantos: el universo utópico en la España liberal* (pp. 221-254). Santander: Universidad de Cantabria.

Comparato, V. I. (2005). *Utopía. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Dittrich, J. (1908). *Buenos Aires en el 1950 bajo régimen socialista.* Buenos Aires: Ventas por Mayor.

Ezcurra, E. (1891). *En el siglo xxx.* Buenos Aires: Juan A. Alsina.

Moreau, P. F. (1986). *La utopía. Derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires: Hachette.

Moro, T. (1516/2006). *Utopía*. A. Poch (Ed.), (E. García Estébanez, Trad.) (4.ª ed.). Madrid: Tecnos.

Petra, A. (2006). Ciudad y utopía: acerca de la destrucción del espacio burgués. *Trampas de la comunicación*, *49*, 38-44.

Piria, F. (1898). *El socialismo triunfante o Lo que será mi país dentro de 200 años.* Montevideo: Imprenta Artística de Dornaleche y Reyes.

Poch, A. (2006). Estudio preliminar. En *Utopía* (pp. ix-lxxxv). Madrid: Tecnos.

Quiroule, P. (1912). *Sobre la ruta de la anarquía (Novela libertaria)* (1.ª ed.). Buenos Aires: Bautista Fueyo.

Quiroule, P. (1914). *La ciudad anarquista americana* (1.ª ed.). Buenos Aires: Bautista Fueyo.

Quiroule, P. (1924). *En la soñada tierra del ideal* (1.ª ed.). Buenos Aires: Bautista Fueyo.

Sotelo, I. (1984). Razón de Estado y razón utópica. *Revista de Occidente, 33-34*, 9-26.

Trousson, R. (1995). *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.

# Parte 3
## Utopía, género utópico y distópico

---

# Part 3
## Utopia, Utopian and Dystopian Genres

# 8 Many Modernities and Utopia: From Thomas More to South Asian Utopian Writings

## Numerosas modernidades y Utopía: de Tomás Moro a los textos utópicos surasiáticos

Barnita Bagchi


## Abstract

This chapter sees Utopia as at once a place of dreams, a place of the good, and a place which is nowhere to be found: paradox, ambiguity, and *janus-facedness* are embedded in a very modern punning coupling of the good, 'eu', and the nonexistent, 'ou', made by Thomas More in his Greek neologism 'utopia', title of his eponymous book, which was written in Latin (1516). Moored and yet in recent years unmoored from its Eurocentric roots, *utopia* has become more than a word or a culture-specific term. I argue that the word *utopia* was coined at a formative moment of European modernity, that the utopian mode crosses cultures, and after a consideration of More's *Utopia* then discuss in comparative perspective some keyworks in the utopian mode from South Asia, especially India, written in the colonial period, in the 19th and 20th centuries. How do we recognize a utopia in a non-European context: must it have that strong element of irony that we find in More's foundational work? Is utopia always part of a secularizing impulse, or does religious imagination deserve a major place in our understanding of it? How do we make taxonomical distinctions between pieces of prose fiction that we term utopian, and the many real-life utopian communities that have flourished globally? Is there, that is, a distinction to be made between fictional, ironic imagination in literary texts, and more grounded utopian socio-political movements? In this chapter, I analyze certain strands in utopian thought and writing from South Asia (a region comprising sovereign countries such as India, Pakistan, Bangladesh, Bhutan, Nepal, and Sri Lanka), mainly India, and see how answers may be given. My emphasis is on texts both fictional and non-fictional, and I take the literary aspects of those texts as important.


**Keywords:** colonial, India, multiple modernities, South Asia, Thomas More, utopia.


## Resumen

Este capítulo considera simultáneamente a utopía como un lugar de sueños, un lugar de lo bueno, que no se encuentra en ningún sitio: paradojas, ambigüedades y duplicidades que se encuentran inmersas en un juego moderno de palabras que une lo bueno, "eu", y lo no existente, "ou", propuesto por Tomás Moro en su neologismo griego "utopía", título de su libro epónimo escrito en latín (1516). Desligado en años recientes de sus raíces eurocéntricas, utopía se ha convertido en algo más que una palabra o un término de una cultura específica. Afirmo que la palabra utopía fue acuñada en un momento de formación de la modernidad europea y que la modalidad utópica es transcultural. Además, después de abordar *Utopía* de Moro, discuto desde una perspectiva comparativa algunos trabajos clave en la modalidad utópica de Asia del Sur, especialmente de India, escritos en el periodo colonial, en los siglos XIX y XX. Cómo reconocemos una utopía en un contexto no europeo: ¿debe tener el fuerte elemento de ironía que encontramos en la obra fundacional de Moro? ¿Una utopía es siempre parte de un impulso secularizante o merece la imaginación religiosa un lugar mayor en nuestro entendimiento de ella misma? ¿Cómo distinguimos taxonómicamente entre piezas de ficción que llamamos utopías y las numerosas comunidades utópicas de la vida real que han florecido globalmente? Es decir, ¿hay que distinguir entre movimientos ficcionales, la imaginación irónica en los textos y los movimientos sociopolíticos utópicos cercanos a la realidad? En este chapter, analizo algunos aspectos del pensamiento y escritura utópicos de Asia del Sur (una región que comprende países soberanos como India, Pakistán, Bangladés, Bután, Nepal y Sri Lanka), especialmente de India, e identifico posibles respuestas a estas cuestiones. Hago énfasis en textos de ficción y no ficción, y considero importantes sus aspectos literarios.


**Palabras clave:** colonial, India, múltiples modernidades, Asia del Sur, Tomás Moro, Utopía.



## Perfil del autor / Authors' profile

**Barnita Bagchi**
Faculty member, Comparative Literature Section, Department of Languages, Literature, and Communication, Utrecht University, Netherlands. Ph.D., University of Cambridge, United Kingdom.
E-mail: barnita@gmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Bagchi, B. (2016). Many Modernities and Utopia: From Thomas More to South Asian Utopian Writings. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 195-220). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Bagchi, Barnita. "Many Modernities and Utopia: From Thomas More to South Asian Utopian Writings". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Bagchi, Barnita. "Many Modernities and Utopia: From Thomas More to South Asian Utopian Writings". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 195-220. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introduction

This chapter sees Utopia as at once a place of dreams, a place of the good, and a place which is nowhere to be found: paradox, ambiguity, and *janus-facedness* are embedded in a very modern punning coupling of the good, 'eu', and the nonexistent, 'ou', made by Thomas More in his Greek neologism 'utopia', title of his eponymous book, which was written in Latin (1516). In recent years valuably unmoored from its Eurocentric roots, *utopia* has become more than a word or a culture-specific term (Dutton, 2010). I argue that the word *utopia* was coined at a formative moment of European modernity, that the utopian mode crosses cultures, and after a consideration of More's *Utopia* then discuss in comparative perspective some key works in the utopian mode from South Asia, especially India, written in the colonial period, in the 19th and 20th centuries.

More's *Utopia* is an intellectually playful work, deliberately playing with truth-telling status; using fantasy and fiction to make strong socio-economic, political, and ethical critique; engaging in multiple debates; calling its traveller to the island of utopia Hythlodaeus, which can mean 'dispenser of nonsense'; creating multiple refracting mirrors of contemporary Britain; and debating the virtues of Plato, that great ur-utopian writer of *The Republic*, versus the more pragmatic Aristotle. In *Utopia*, More already allows us, on the one hand, to take the possibility of social experimentation and reforming society seriously, and, on the other hand, he argues that these possibilities should be seen as a field of ethical and intellectual debate, where the poise between fact and fiction is generatively precarious. In this sense, I would argue, More allows us a sophisticated and ironic way into capturing literary and social experimentation together: in his own life, as we well know, his ambition, faith, and agonizing over the ethical public role of the would-be counsellor of princes (a charged debate in *Utopia*) led to his eventual conscientious objection to King Henry VIII, and More's subsequent execution.

More titled his 1516 work *Utopia*. That punning oscillation in the word utopia between the good and the impossible is key to understanding the utopian mode as ludic, open-ended, and oscillatory between hope and fictionality. The life of the writer of *Utopia* enshrines many of the ambitions and contradictions of modernity in early sixteenth-century Europe. Thomas More was the son of Sir John More, a prominent judge. Thomas studied at St Anthony's School in London, then at Oxford under Linacre and Grocyn, leading Humanists of the day. He was a Renaissance Humanist, participating with enthusiasm in expanding scholarship

round Greek and Latin writing, and placing humanity at the centre of scholarship and philosophy. More became a close friend of the Dutch Humanist and scholar Desiderius Erasmus during the latter's first visit to England in 1499. They enjoyed a lifelong friendship and correspondence. On Erasmus' third visit to England, in 1509, he wrote *Encomium Moriae*, or *In Praise of Folly*, dedicating it to More. Both *Utopia* and *In Praise of Folly* are Humanist critiques of social and moral corruption and evils. Both have a reforming impulse. Both have many ways of hedging and riddling: e.g. the framing narrative, the overlap between play and truth. Both are influenced by the satire, wit, and humour of the Greek writer Lucian, whose works More and Erasmus translated.

More became a lawyer, but was torn between a monastic calling and a life of civil service. While at Lincoln's Inn, he determined to become a monk and subjected himself to the discipline of the Carthusians, living at a nearby monastery and taking part of the monastic life. The prayer, fasting, and penance habits stayed with him for the rest of his life. Deciding to serve his country in the field of politics, he entered Parliament in 1504. He also married for the first time in 1504 or 1505. More attracted the attention of King Henry VIII. In 1515 he accompanied a delegation to Flanders to help clear disputes about the wool trade. *Utopia* opens with a reference to this delegation. In 1518 he became a member of the Privy Council, and was knighted in 1521. More refused to endorse King Henry VIII's plan to divorce Katherine of Aragón in 1527. Despite this, after the fall of Thomas Wolsey in 1529, More became Lord Chancellor, the first layman yet to hold the post. He resigned in 1532, citing ill health, but the reason was probably his disapproval of Henry's stance toward the church.

In 1534, More was accused of complicity with Elizabeth Barton, the nun of Kent who opposed Henry's break with Rome. In April 1534, More refused to swear to the Act of Succession and the Oath of Supremacy, new doctrines for the new Church of England, the Protestant official church of England, to this day headed by the king or queen. More was sent to the Tower of London on April 17. He was found guilty of treason. He was then beheaded on July 6, 1535. More's final words on the scaffold were: "The King's good servant, but God's First" (More, 2016). He was canonized by the Catholic Church as a saint by Pope Pius XI in 1935. His life encompasses the tension between worldly and courtly ambition and principle that is focused on and debated in Book I of *Utopia*.

More's *Utopia* was written in Latin. It has two parts, of which the second, describing the place, was probably written towards the close of 1515; the first

part, introductory, was probably written early in 1516. *Utopia* was first printed in Leuven, late in 1516, under the editorship of Erasmus, Peter Giles, and others among More's friends in Flanders. It was then revised by More, and printed by Frobenius at Basle in November, 1518. It was reprinted at Paris and Vienna, but was not printed in England during More's lifetime. Its first publication in England was in an English translation, made in Edward VI's reign, in 1551, by Ralph Robinson. *Utopia* is, then, a notably transnational work, cutting across nations, and written in Latin, understood across European societies.

In the founding text of the modern utopian tradition, the travel narrative that frames the description of the land of Utopia places that imaginary society in an 'elsewhere' of the present, carefully tied in to the real-life voyages of Amerigo Vespucci. That More comes at a founding moment of modernity is evidenced by his contextualizing the voyage to the island of Utopia by Hythlodaeus in highly significant trips by European explorers to the so-called New World, trips that would lead to trade and to colonialism and imperialism by European powers such as Spain, Portugal, the Netherlands, and Great Britain. The 'elsewhere' found in More's *Utopia* is nonetheless taken beyond the real-life lands encountered by Vespucci, as the travellers journey on past the equatorial no-man's-lands into a new set of civilizations, distorting mirrors of those which are familiar to them. So the 'discovery' of the island of Utopia by Europeans is given a real-life context, but More is careful to distinguish it from just dry fact. The journey is also, however, distinguished from the more arrantly fictional travellers' lore. Hythlodaeus the world-traveller tells More, on a diplomatic mission to Bruges, of Utopia: and Hythlodaeus means 'dispenser of nonsense'. How seriously then do we take the book? Play and speculation are far more central to *Utopia* than is usually recognised.

## More's *Utopia*: Ethics, Play, and Seriousness

Men live intergenerationally in the same household on the island of Utopia. Excess utopians go to the neighbouring continent, and form colonies, using land that is remaining unused in those countries. If original inhabitants resist the colonizers, the utopians will fight to maintain their colony. Here too *Utopia* is a recognizably early *modern* European text, singing a paean of 'ethical' colonialism, as the colonizing powers would themselves do repeatedly over the period 1500-1950. The

society on the island of Utopia is hierarchical, but diversity in religion is prized, and monotheism valued, while religious zeal is unacceptable. Here, again, in this prizing of religious diversity, we see how *Utopia* is a text of European modernity: the gradual granting of room and space to religious diversity was a hallmark thereof. Utopia benefits from its treasures and reserves of money, and its tactics and strategies deployed in foreign relations. Thus, this society of Utopia enshrines many of the key tensions of European modernity –times of real and widely-felt transition to newer modes of being and thinking– from colonialism to the idea of unavoidable war to the value of religious diversity. And ironizing it all, the More-persona undercuts Raphael's positive views on Utopia as a property-less, moneyless country at the very end. We are in *Utopia* constantly made to hold in our mind contraries, each of which it obliquely weighs against the other, notably through the use of the figure of speech litotes, through expressions such as 'not unwise', 'not the worst', of which there are over 140 examples in the first 100 pages of the Latin text (McCutcheon, 1971).

## Multiple Modernities

More thus clearly uses fiction to open up a riddling, multiple set of questions about society, with some possible answers, and makes us think of relative frames of reference provided by different cultures coming into contact. It is now widely recognized that utopia as an imaginative mode has been present across temporalities and cultures, and is not to be viewed in Eurocentric terms. I have argued when discussing More's *Utopia* that utopia emerges in times of modernity, but that we need to take into account many or multiple modernities.

> The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world, indeed to explain the history of modernity, is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs. These ongoing reconstructions of multiple institutional and ideological patterns are carried forward by specific social actors in close connection with social, political, and intellectual activists, and also by social movements pursuing different programs of modernity, holding very different views on what makes societies modern. Through the engagement of these actors with broader sectors of their respective societies, unique expressions of modernity are realized. (Eisenstadt, 2000, p. 2)

The monolithic view of modernity needs to be critiqued, and 'cultures' need to be seen as dynamic and complex complexes. It is untenable to think that 'the West' created or innovated modernity, and that the rest of the world somehow, derivatively and passively, received this (Thomassen, 2012).

More's *Utopia*, which espouses a certain kind of Christian communism, and is also critical of the cruel treatment of thieves, of the enclosure of common lands to pauperize peasants, and of the profit motive, most certainly also contains a critique of incipient capitalism, while it is also indelibly embedded in the nexus of travel, 'discovery', trade, and incipient colonization that were all so much features of sixteenth-century Europe. While embedded in a key period of emerging modernity, it is also critical of many aspects of that modernity.

What happens when we analyze texts that are part of the utopian mode from outside Europe? Inserted as they are in this world of multiple modernities, must non-European utopias have a strong element of irony that we find in More's foundational work? Is utopia always part of a secularizing impulse, or does religious imagination deserve a major place in our understanding of it, in other modernities such as the South Asian (remembering how important the divine and theism remain in More's work)? In this chapter, I analyze certain strands in utopian thought and writing from South Asia, mainly India, and see how answers may be given. Afghanistan, Bangladesh, Bhutan, India, Nepal, Pakistan, Maldives, Myanmar, and Sri Lanka: the sovereign Nation-States of present-day South Asia encompass huge diversities but are nonetheless part of a region with common histories, including one of common reshaping by British colonialism; further, the majority of the population of this region lives in villages even today; also, religion continues to be highly important in society. My emphasis in this chapter is on texts both fictional and non-fictional, as well as on actual utopian social experiments led by some of these writers.

## Women Writers and Actors in the Utopian Mode from Colonial South Asia

The contours of an ethical life seen as having happiness as its goal are sketched in More's work. His work allows unusual forms of empowerment to women, such as allowing certain women to become priests. In my analysis of utopian writers from South Asia, my first set of discussions will deliberately focus on women writers and

actors in the civic sphere, such as Ramabai Sarasvati, Rokeya Sakhawat Hossain, and Kashibai Kanitkar, all from the 19th and early 20th centuries. I use the first names of the women writers in this chapter, following the usual convention used in writing in India. Ramabai, an unusual feminist and converted Christian, ran a number of communities for child widows, destitute adult women, the disabled, prostitutes, and other marginalized groupings, in western India, and she also wrote about her activities. Hers were little female utopia, energized by a leader who broke the barriers of upper-caste Hindu widowhood. Rokeya S. Hossain ran pioneering institutions such as schools for Muslim girls in eastern India, and also wrote both fiction and non-fiction which argued that the oppression of women cut across religions and races. Kashibai, a pioneering novelist from western India, wrote a memorable feminist utopia. South Asia as a space of multiple religions and languages, participating in charged transnational and transcultural encounters in all periods of history but especially in the British colonial period, will be shown to innovate forms of feminist utopian writing and practice that deserve far more recognition than received.

Ramabai Sarasvati (1858-1922) was one of a number of pioneering Marathi reformist women, women from the western part of India, in what is the present-day province of Maharashtra in India, of which the capital is Mumbai. Others like Ramabai were Anandibai Joshee, Rakhmabai, Kashibai Kanitkar, Ramabai Ranade, Yashodabai Joshi, Laxmibai Tilak, Manorama (Ramabai's daughter), Baya Karve, and Parvatibai Athavale. Most of these women were born between 1858 and 1870, and were important figures in the social reform movement in late 19th century and early 20th century India. The debate about social versus political reform (and indeed the viability of these two being posed in mutual antagonism) emerged and crystallized by the 1880s in South Asia. Gender and the 'condition of Indian woman' became the crux of the issue. Those working for greater equality and equity between men and women in colonial India found that while the British colonial State used the notion of the so-called degraded condition of Indian womanhood to criticize Indians particularly when they demanded greater political liberty, the revivalist, neo-patriarchal Indian nationalists felt hostile to movements for greater female agency and autonomy.

Ramabai acted as a strong leader and founder of multiple institutions that she managed and for which she raised funds, and which worked for the education and welfare of women. Beginning with an earlier, more limited upper-caste target group (the Brahmin child widows educated at Sharada Sadan, the 'Hall of Learning'

that she first founded), the work eventually focused upon a lower-caste, grossly impoverished group of men and women (in Mukti Sadan, or 'Freedom Hall'). Corresponding with this, the educational program expanded; blind students were taught Braille, and the inhabitants of the missions were taught a very wide range of crafts and trades, including farming, dairy farming, tailoring, nursing, teaching, embroidery, laundering, gardening, down to operating a printing press. It was in this printing press that girls trained by Ramabai produced her posthumously published translation of the Bible, which she made from Greek and Hebrew into Marathi.

Ramabai's work was partly sustained by foreign supporters, mainly Christian women in the United States and Australia. She made Sharada Sadan, that first widows' home she founded, non-denominational, even though she was a converted Christian by that time. Hindu, primarily Brahmin reformers, supported and helped superintend this institution, until a hiatus developed between them and Ramabai: the Hindu reformers charged Ramabai with proselytizing the widows, leading to a break and administrative restructuring. The reasons for Ramabai's break with the Brahmin reformers has been analyzed most sympathetically by Uma Chakravarti whose grounded understanding has highlighted Ramabai's dual position of dissent against caste oppression and the oppression of widows (Chakravarti, 1998). The contention about Ramabai's alleged proselytization broke in 1891, during a period when influential upper-caste Hindu reformers were seeking to align women with a mythical world of tradition, privacy, and spirituality, making the influence of a feminist upper-caste woman turned Christian on Brahmin widows especially threatening. Ramabai stuck to her guns when faced with the wrath of the Hindu Brahminical (upper-caste) nationalists. When famine and plague broke out in Gujarat and the Central Provinces in 1896, she moved to a plot of land she owned in the village of Kedgaon near Pune, and here for the first time she started working with primarily lower-caste women, particularly famine victims. Mukti Sadan, a Christian institution, was opened here, along with Kripa Sadan ('Hall of Mercy'), which housed sexually victimized women, blind women, and aged women. An impressed Christian visitor commented that "all the tasks in this female kingdom, from beginning to end, are performed by women" (*Dnyanodaya*, 1907, November 28, p. 380, quoted in Kosambi, 2003, p. 30).

Ramabai, I would argue, was a utopian actor whose female utopian communities critiqued Hindu upper-caste oppression of women. She was Christian in an evangelical, vernacularized idiom in her mature years, and showed through

her writing and action how women could break out of socio-religious shackles and live in a cooperative world full of busy, active women holding down many occupations and sustaining a veritable female kingdom—all this in colonial India. The answer to the question of whether utopian action and writing are always or necessarily secularizing is in the negative, if we examine Ramabai's work. As regards irony, Ramabai did write with trenchant negative critique, even satire, about practices oppressing women, especially Hindu upper-caste women. However, it is in her utopian communities and activism that one sees a constant movement and going beyond static horizons, self-critically, also a feature of irony. Ramabai's activist career is thus more full of a sense of utopia as an always-moving, never fully achieved set of goals, even while an array of creative and useful practices took concrete form from Ramabai's imaginative vision of an Indian-led, feminist, egalitarian Christian utopia. If we view Ramabai's writing and oeuvre, one can argue that no clear taxonomic distinction can be made between utopian social experimentation and utopian literary experimentation: both work in interaction, and both show open-ended, criticality towards existing social hierarchies, and a sense of continual process.

Kashibai Kanitkar (1861-1948) wrote a feminist utopian novella in the language Marathi, titled *Palkhicha Gonda* or The Palanquin Tassel, published in 1928, but written in the late 1890s. This collocates issues of gender, family, conjugality, parental relations, women's rights, education, and social reform. Centered round three siblings, one brother and two sisters, the story has Rewati, the older of two sisters, being given into an arranged marriage to a man of unsound mind who rules a princely State. Rewati's family is deceived into this marriage, which the groom's family needs since his State can only be ruled by a married man. Rewati's life is now ruined—or so it seems. One of the highlights of the story is the symbol of the 'palanquin tassel', which Rewati's mother invokes to describe the kind of rich family she dearly wants her daughter to marry into, one in which the women travelled in richly decorated or tasselled palanquins, in which the woman sat inside in purdah, while she was carried along by men. When the hollowness of Rewati's marriage is revealed, the tassel becomes a mockery of a symbol.

Rewati, however, in a sense turns her life around, making the palanquin tassel the name and emblem of her husband's kingdom, and of her renovated life, rife with sadness and contradictions though it remains. She has a supportive mother-in-law and older brother: two authority-figures in the patriarchal family system she inhabits. These two figures support Rewati when she emerges as the *de facto* ruler

of the State, which is possible as she is the legal consort of the mentally unsound male ruler, with whom she publicly appears and towards whom she behaves with care and devotion, though he cannot function in normal life. Rewati institutes several social reforms in the State that she now effectively rules over. This includes Shibika College, where women in non-functional marriages are educated. Offices, made hereditary, are passed on to both men and women. Women are given the right to fully exercise control over their *stridhan* (women's wealth is the literal translation) which a woman carried to her marital family from the natal one. A plan is introduced to install a consultative committee, consisting half of women and half of men, on the panchayat model (Gandhi would later popularize the term panchayat, an age-old way for villages to govern themselves through a local council). Brahmins are patronized and paid by the State, but discouraged from living off the other subjects.

Rewati's sister Manu or Manikarnika meanwhile remains unmarried: a resounding verdict on marriage, which is nonetheless deeply attenuated by Rewati's wifely devotion and constant public display of her husband as co-ruler. As this account reveals, *The Palanquin Tassel* is all the more fascinating for the many ways it parades its contradictions, limitations, and exclusions. We also find an evanescent and dreamlike quality in the novella, which is emphasized by the concluding plot device whereby Rewati, after a dream vision in which her grandfather appears before her, is enjoined to leave the princely State with her siblings and husband: the Hindu doctrine of karma is invoked here as elsewhere in the novel. Having 'paid' for her past life through her present tribulations and achievements, Rewati and her siblings set out on a spiritual voyage round the world, leaving the State she had ruled consecrated to the ideals and practices she had set out. This ending then is not a secular ending, but steeped in spirituality, and veering away from the concreteness of the reformist State Rewati has ruled. It is also ironic, as with many other utopian works in South Asia, in the way that the literary work detaches itself from and is skeptical in the end about the bulk of the argument about an ideal, reformist, utopian state. In this sense, the self-skeptical, self-critical, ironic strand in More's *Utopia* is present in Kanitkar's feminist utopia from India too.

Women's leadership and contribution in building up educational and welfarist associations with utopian overtones (working for a dream, aware of the impossibility of achieving it fully, enunciating the principles of hope and of desire) took on, in the hands of fictional women such as Rewati, and real-life women such as Ramabai, powerful anti-patriarchal, and anti-orthodox religion contours. The

arguments for female education and female emancipation they made in their writing and activism contested views of women as docile and submissive. Their utopian writing and activism need to be seen in an integrated way in our taxonomy of utopia, I have argued.

Ramabai argued in her American travelogue, published in 1889, that conservative, patriarchal forces sought, during the nineteenth century, to erase American women's contribution to the constructive furtherance of welfarist work (Kosambi, 2003; Bagchi, 2009). Women such as Ramabai also contested colonialism through their work and writing, in strategic ways: Ramabai's choice of the United States, for example, as her major source of support for her educational work in India allowed her to bypass British interference in her work, and created new international networks and resources. Thus South Asian women active in the utopian mode also had a transnational dimension to their work, whether they travelled abroad, as Ramabai did (in England and the United States), or whether they did not, but engaged in encounters with transnational ideas of women's emancipation, like Kashibai, or connecting the emancipation of lower castes in India with the emancipation of the slaves in the United States, as was done by Jotiba Phule, leader of Indian lower castes –who are often referred to as Dalits, literally meaning the oppressed ones. Jotiba was the husband of the female utopian actor we discuss next, Savitribai Phule.

Born in 1831, in Satara district of Maharashtra, Savitribai was married in 1840 to Jyotirao or Jotiba Phule. Educated from 1841 at the initiative of and partly by Jotiba, Savitribai in 1847 took teacher training from a 'Normal School', and on 1st January 1848 founded one of the first modern schools for girls in India at Bhide Wada, in Pune. In 1849 she and her husband left her in-laws' home, and in 1849-50, more schools were founded by them in Pune, Satara, and Ahmadnagar. Savitribai founded, in 1853, an institution 'Balhatya Pratibandhak Gruh' (Home to Prevent Infanticide) at Pune, to prevent infanticide by pregnant widows on whom childbirth had been forced, and targeting upper-caste or Brahmin widows in particular (she prevented one such woman from committing suicide and adopted her son) – just as Ramabai had opened a school and home for Brahmin child-widows. In this way the Christian Ramabai and the activist for lower-castes Savitribhai also showed how much upper-caste Hindu women suffered in their own ' elite' contexts at the hands of patriarchy. In 1855 Savitribai helped found a night school for farmers and labourers (for both females and males). She was an active member of Satyashodhak Samaj (Society of Seekers of Truth), founded

by Jotiba Phule 1873. She died in 1897 of the plague, because she was working intensively during the plague outbreak to keep patients alive –just as Ramabai too worked with victims of the same plague and famine.

Savitribai and Jotiba worked locally, but Jotiba too had a transnational perspective: he published in 1873 the book *Gulamgiri*. With its title 'gulamgiri' literally meaning slavery or servitude, this book asked lower caste Indians to take inspiration from the abolition of slavery in America and the American Civil War: Indian lower castes and black American slaves were in similar conditions of servitude, it was argued (Phule, 1873/ 1980). Further, in *Satsar* (The Essence of Truth), a journal which Phule published in 1885, of which two issues were published, Phule defended Ramabai (Deshpande, 2002, pp. 206-210). Jotiba defended Ramabai's right to convert, and her right to get education herself and to ask for education, including Western and Sanskrit education, for all other women. For more on Savitribai and Jotiba Phule, readers may consult the work of R. Kshirasagara and the late Sharmila Rege (Kshirasagara 1994; Rege 2010).

Savitribai and Jotiba worked busily as activists, while also writing. They spoke up for the cause of people belonging to the lower castes and for equality between men and women. They were not notably fixated on religion, but their work and writing showed a continual sense of dynamism and a sense that utopia has to be worked towards, and that it was not anything static or dogmatic that they worked for.

Savitribai and Jotiba saw education as a key for utopian means, as did all the other women discussed in this article. Rokeya Sakhawat Hossain's Bengali novel *Padmarag*, first published in Bengali in 1924, thus a few years before Kashibai's novel, also has female education at its heart. This novel posits a real-life reformist and welfarist female utopia set in the heart of Kolkata: that community is titled 'Tarini Bhavan', or Salvation Hall, and is led by the female figure of Tarini Sen, a figure as philanthropic and self-sacrificing as Kashibai's heroine in *The Palanquin Tassel*. There is a similar emphasis on women being educated to earn their own living, and perhaps an even stronger stress on the range of miseries found in heterosexual married women's lives, as an alternative to which the female refuge of Tarini Bhavan is created, with powerful affective bonds among its inmates. Rokeya wrote with trenchant, biting satire and irony (see Quayum, 2013, pp. 1-17), and was haunted by a sense of pain, incompleteness, and plangency, a sense that building feminist utopia was a constant endeavor in process (see the introduction by Bagchi in Hossain, 2005, pp. vii-xxiv). The present writer has written, indeed, in great

detail about Rokeya Hossain's feminist utopian fiction and activism elsewhere, and readers may if they wish consult those works (Hossain 2005; Bagchi, 2009).

## Rabindranath Tagore, Creativity, and the Utopian Community of Santiniketan: The World in a Single Nest

Rabindranath Tagore (1861-1941), Nobel Prize-winning creative writer and educator from Bengal in eastern South Asia, and M.K. Gandhi (1869-1948), arguably not just a politician but also a powerful philosopher for whom the renovated South Asian village was the key to regeneration and reform, were also powerful utopian thinkers. Tagore builds bridges between thought and emotion, builds a grounded, creative utopian community at Santiniketan in rural Bengal, and feels that writing, creative thinking, and constructive and creative work are often more effective than 'direct' political action. No wonder education, that crucial *bridger* of the private and the public, is also important in his work, and important to understand him as utopian thinker. Tagore also wrote with much irony all his life, not least when critiquing hierarchical, parrot-like, dystopian education, as for example in his ironic fable "The Parrot's Tale" (Tagore's English translation, titled "The Parrot's Training", was published in 1918).

> The King called the nephew and asked, "Dear nephew, what is this that I hear?"
> The nephew said, "Your Majesty, the bird's education is now complete."
> The King asked, "Does it still jump?"
> The nephew said, "God forbid."
> "Does it still fly?"
> "No."
> "Does it sing any more?"
> "No."
> "Does it scream if it doesn't get food?"
> "No."
> The King said, "Bring the bird in. I would like to see it."
> The bird was brought in. With it came the administrator, the guards, the horsemen. The King felt the bird. It didn't open its

> mouth and didn't utter a word. Only the pages of books, stuffed inside its stomach, raised a ruffling sound.
> Outside, where the gentle south wind and the blossoming woods were heralding spring, the young green leaves filled the sky with a deep and heavy sigh. (Tagore, 1918/2004, n.p.)

In contradistinction to this world of the stifling dictatorial court where birds and minds are killed in the name of education by starving the student-bird and filling it with paper, Tagore created a roomy, open utopian educational space in Santiniketan in rural Bengal in present-day India, where cultures of the world would connect and dialogue. Autonomy, freedom, and an investment in nature and greenery were integral to his thought. But Tagore also knew that his utopian community was a creative space, constantly in a state of change and process, and he wished to keep this sense of creative process alive in it. Rooted in the local, Tagore's utopianism critiqued narrow nationalism and aspired to create a cosmopolitan utopian space in Santiniketan.

Tagore, all his life, at one level, remained utterly committed to rural Bengal, today a transnational space straddling Bangladesh and India. A critique of the nation-state was central to Tagore's utopian vision. "A nation, in the sense of the political and economic union of a people, is that aspect which a whole population assumes when organized for a mechanical purpose." (Tagore, 1917, n.p.) This is how Tagore defined the nation in *Nationalism*, and he was sharply critical of this mechanical, instrumental entity called the nation, idolatry of which led to nationalism, of which he was also severely critical. He associated the Nation-State with the West, and was horrified when countries such as Japan began aping the West in its strident nationalism, which then led to colonialism and imperialism. "When this organization of politics and commerce, whose other name is the Nation, becomes all-powerful at the cost of the harmony of the higher social life, then it is an evil day for humanity" (Tagore, 1917). Tagore attacks British nationalism and imperialism, which governs India entirely as an abstract entity, without any reference to living sensibilities of the people of India.

One of the most outrageous elements of colonialism for Tagore was that the British nation deprived Indians of a fruitful, nourishing education. Since aggressive British nationalism and colonialism deprive the majority of South Asians of an enriching education, what can be done? On a micro-scale, Tagore created Visva-Bharati in Shantiniketan, where the world, 'visva', came to India. 'Yatra visvam

bhavatyekanidam' was the motto: where the world makes its home in a single nest. This was, I would argue, the enunciation of a transcultural, even cosmopolitan utopia –which would have education at its core. Tagore, who expressed time and again his belief in the need to reconcile East and West, and for the one to learn and take elements from the other, created an 'Eastern university,' for which he speaks eloquently in *Creative Unity* (1922b). The foundation of this is the belief that "the earth" is "one single country." (Tagore, 1922b, n.p.)

Tagore argues that in the ideal university,

> […] we can work together in a common pursuit of truth, share together our common heritage, and realize that artists in all parts of the world have created forms of beauty, scientists discovered secrets of the universe, philosophers solved the problems of existence, saints made the truth of the spiritual world organic in their own lives, not merely for some particular race to which they belonged, but for all mankind." (Tagore, 1922b, n.p.)

In the university, 'the exploiting utilitarian spirit' would not hold sway. Tagore,

> […] formed the nucleus of an International University in India, as one of the best means of promoting mutual understanding between the East and the West. This Institution, according to the plan I have in mind, will invite students from the West to study the different systems of Indian philosophy, literature, art and music in their proper environment, encouraging them to carry on research work in collaboration with the scholars already engaged in this task." (Tagore, 1922b, n.p.)

Tagore proclaims that Asia and India are in a period of renaissance and reawakening, and need to spread the learning of the East for the enlightenment of the world: "What is needed to complete this illumination is for the East to collect its own scattered lamps and offer them to the enlightenment of the world" (Tagore, 1922b, n.p.). Instead of the 'borrowed feathers' that he believed Indian universities of his time imparted to its students, he wishes to found a cosmopolitan university grounded in awareness of the riches of Asian and Indian civilization. The education imparted here would not be instrumental, but intrinsic; people would not learn in order to make material profits, but learn for the sake of learning, and then contribute in a meaningful way to the blossoming of societies and peoples. A truly synthetic, multivocal education would be imparted in this educational

utopia, which would also conform to Tagore's notion of Indian civilization as a truly multicultural civilization.

In his rural institutions in Santiniketan and Sriniketan (the place-names mean the abode of peace and the abode of prosperity respectively), Tagore created centers for the study of Chinese and Japanese, brought the art of batik from Indonesia and made it flower, taught English literature in open classrooms under trees, and presided over a surge of artistic creativity, fostered by artists such as Nandalal Bose. Women sang and danced in performances of a public nature, and key foreign associates such as Andrews, Elmhirst, Pearson, and Bake contributed to the freedom and creativity of Tagore's eastern university, his living, vibrant utopian community.

Tagore's utopia resonated across cultures, and brought him admirers and translators in surprising places. We will go into his influence in and interaction with southeast India, specifically the Dutch East Indies/Indonesia, to show how South Asian utopia travelled across cultures. Noto Soeroto (1888-1951), Indonesian writer, activist, and intellectual, translated Tagore's "The Parrot's Tale" into Dutch (n.d.), and published it from 's Gravenhage (The Hague), from his own publishing house Hadi Poestaka (the name is Sanskrit, means 'Ancient Book', and came from Soeroto's native Java, where Sanskrit cosmopolitanism was an integral part of the culture). The book carries Abanindranath Tagore's beautifully stylized illustrations, in Japanese-influenced style. Tagore's powerful parable of the 'education' of a parrot killed by confinement and by stuffing it with paper is translated and transmitted by a Dutch East Indies intellectual, who is experimenting with creativity and ideas about how his own country can regain autonomy. Such transmission is concrete testimony to Tagore's success in standing as a cosmopolitan utopian from a colonized country, simultaneously challenging imperialism and narrow nationalism.

Ki Hajar Dewantara (1889–1959), also from the Dutch East Indies, brought out a periodical named *Hindia Poetra*, Son of India, and showed interest in ancient Indian philosophy. He who would go on to become the first minister for education and culture in independent Indonesia, established his first Taman Siswa schools in Java in 1922 –Tagore and he were very much contemporaries in their foundation of educational institutions. Both so-called traditional Indonesian skills, including in music and dance, and so-called Western subjects were taught in these schools, of which the name seems to be a translation of 'Kindergarten'. These were also like Santiniketan Asian utopian experiments in education. Dewantara like Tagore developed an educational "style that could be considered progressive in international

terms as well as characteristically" local (Mcvey, 1967, p. 133). Dewantara first become acquainted with Tagore's writings in 1913 through, for example, Noto Soeroto's book *Rabindranath Tagores opvoedingsidealen* (n.d.).

On one among his many trips abroad, Tagore visited Indonesia in 1927. He visited Bali and Java. He received a warm welcome from the Taman Siswa school in Jogyakarta. Pictures of Tagore and Maria Montessori had hung in the audience hall at Taman Siswa well before Tagore's visit. In 1932, in turn, Dewantara visited Tagore in Santiniketan. The relationship between Taman Siswa and Shantiniketan became close; students from Taman Siswa studied at Santiniketan, while guests and students from India visited Taman Siswa and other parts of Indonesia. Santiniketan hosted key Southeast Asian artists such as Bayi Aung Soe of Burma; and Affandi and Rusli of Indonesia. Rusli studied in India from 1932 to 1938; he went on to become a lecturer at the Indonesian Academy of Fine Arts and an award-winning artist. Another internationally-renowned Indonesian painter, Affandi, studied at Santiniketan and exhibited in India.

From India to the Dutch East Indies, modern Indonesia: Tagore's South Asian utopianism, with a thrust on education, travelled fascinatingly to other Asian cultures, and created webs of mutual influence between these different Asian regions and countries. Those utopian educational ideals of Tagore included a greening of the learning area, an ascription of choice to children who loved climbing trees and settling down there with a book, a breakdown of the authority of the colonial drab formal classroom, and the equally drab rule and ruler-wielding clerkly teacher (Tagore, 1933)[1].

Tagore's cosmopolitanism and ability to build and inspire educational utopia, meanwhile, went hand in hand with his *political* belief in creative activity as fruitful and positive; he was vehemently against asceticism and nihilism. Even his friend M.K. Gandhi's ideal of *satyagraha*, civil disobedience, literally meaning 'eagerness for truth', underwent stern criticism in his hands. Tagore thought that power is an irrational force, and that even civil disobedience such as Gandhi's could become an irrational power. He also disapproved of the movement to boycott Western education that Gandhi supported. At one very important level Tagore believed that the aesthetic or literary dimension is superior to a reductively political dimension. His utopia, fostered by education, is aesthetic. Tagore believed that all types of

1 For recent academic discussions which shed light on Tagore's educational and creative experiments, readers may consult Bhattacharya (2013), Fraser (2015).

action, including political action, must have a dimension of play, beauty, freedom –dimensions which his utopia sought to nurture. Even the anti-colonial political movements he supported, always within limits, should not become rituals, fetishes, tyrannies, he believed. He nurtured these within his utopian community and his creative work, from writing to painting. He also remained a Romantic ironist, with his prizing of a constant process of becoming in human beings, with his scepticism about both nationalism and imperialism, and his sense of Santiniketan as a utopian community where play, which prizes changes and oscillations, flourishes.

## Oceanic Circles: Gandhi's Village Utopia

The Gandhian utopia[2], meanwhile, as enshrined powerfully in Gandhi's article in the *Harijan* of 21st July 1946, is enunciated as based in the republican, self-sustaining village, with its own governance through the Panchayat (literally meaning rule of five), a centuries-old south Asian local unit of self-governance:

> Independence must begin at the bottom. Thus, every village will be a republic or panchayat having full powers. It follows, therefore, that every village has to be self-sustained and capable of managing its affairs even to the extent of defending itself against the whole world. It will be trained and prepared to perish in the attempt to defend itself against any onslaught from without. Thus, ultimately, it is the individual who is the unit. This does not exclude dependence on and willing help from neighbors or from the world. It will be free and voluntary play of mutual forces. Such a society is necessarily highly cultured in which every man and woman knows what he or she wants and what is more, knows that no one should want anything that others cannot have with equal labour. (Gandhi & Brown, 2008, p. 158)

Gandhi's village utopia is envisaged as an oceanic circle, and he does not at all mind this metaphor and model being termed utopian:

> In this structure composed of innumerable villages, there will be ever-widening, never-ascending circles. Life will not be a pyramid with the apex sustained by the

2 See Fox (1989) for a political and epistemological explication.

> bottom. But it will be an oceanic circle whose center will be the individual always ready to perish for the village, the latter ready to perish for the circle of villages, till at last the whole becomes one life composed of individuals, never aggressive in their arrogance, but ever humble, sharing the majesty of the oceanic circle of which they are integral units.
>
> Therefore, the outermost circumference will not wield power to crush the inner circle, but will give strength to all within and derive its own strength from it. I may be taunted with the retort that this is all Utopian and, therefore, not worth a single thought. If Euclid's point, though incapable of being drawn by human agency, has an imperishable value, my picture has its own for mankind to live. Let India live for this true picture, though never realizable in its completeness. We must have a proper picture of what we want before we can have something approaching it. If there ever is to be a republic of every village in India, then I claim verity for my picture in which the last is equal to the first or, in other words, no one is to be the first and none the last. (Gandhi & Brown, 2008, pp. 158-159)

Gandhi's utopian ideals were also eloquently articulated in an early work, *Hind Swaraj* (Gandhi & Parel, 1997), which was first published in Gujarati in the columns of the *Indian Opinion* of South Africa; it was written in 1908 during Gandhi's return voyage from London to South Africa. Gandhi argued here in detail that violence offered no remedy for India's ills, and that 'eagerness for truth' or *satyagraha* would be a better and superior weapon against the injustices of colonialism. The Gujarati work was then proscribed by the government of Bombay, and Gandhi then translated it into English. The book indicts modern civilization and asks that through non-violence, India should prepare itself for *Swaraj*, both self-rule for India, and the rule of the self over itself: *swa* means self, *raj* means rule (Vajpeyi, 2012). As we saw in Gandhi's description of the utopian oceanic circle of the village republic he dreamed of, he too saw incompleteness, process, and self-awareness of the impossibility of such a utopia being fully realizable as fundamental to his vision. Like Tagore, then, Gandhi may be seen as an ironist in the realm of utopia, seeing incompleteness and process at the heart of it. His utopian writing and utopian activism need to be seen in an integrated way on our taxonomy of South Asian utopia: the one cannot be divorced from the other.

## Iqbal and Pan-Islamic Utopia

Muhammad Iqbal (1877-1938), the most famous modern South Asian poet in Urdu and Persian, also belonging to the British colonial period, cannot be cast primarily as a nationalist thinker. Revered as national poet of Pakistan and as someone who stood up for the notion of a separate homeland for South Asian Muslims, he however believed in the notion of a pan-Muslim utopia, of a different kind to a Nation-State and to imperialism. He also played a major role in bringing South Asian Islam closer to its Arab connections, positing an Arabia-inflected South Asian utopia, and seeking to make its connections with Persian culture less strong (Harder, 2010). As such, inescapably, Iqbal points to a kind of espousal of a pan-Islamist utopia. That his poetry creates its own kinds of unique literary spaces to give form to such thoughts is also inescapable. The *Javed-Nama* (1932/1966) is a remarkable work by Iqbal in Persian in verse, and very helpful for understanding how his vision of utopia is expressed in and through his poetry. It was published in 1932, and is dedicated to and named after his son Javid/Javed. Iqbal's work has an epic quality, with Dante's *Divine Comedy* the clearest intertext, and Jalaluddin Rumi, the Persian poet, being the other clear influence. Indeed Iqbal had written to a friend that he intended to produce "a kind of Divine Comedy in the style of Rumi's *Matnawi*" (quoted by Schimmel, 1963, p. 53).

The *Javid-nama* takes us on the poet's traversal of cosmic spheres to the heavens, with the poet seeking to discover the secrets of life. His mentor, Rumi, is his guide, just as Virgil had guided Dante in The Divine Comedy. The poet-narrator has the name Zenda Rud, which means 'living stream.' From a journey to the moon, where the Hindu sage, Jahan-Dost (*Vishwamitra* in Sanskrit, 'Friend of the World') tells them that the East will triumph over the materialistic West; to a trip to the valley Yargmid, which contains the tablets of Buddha, Zoroaster, Christ, and Mohammad; to Mercury, where they discuss many political matters with Jamal-al-Din Afgani; to Venus, and an encounter with the arrogant British imperialist Lord Kitchener; to Mars, where Zenda Rud is unimpressed by a woman speaking up for women's liberation, including her prediction of women conceiving and reproducing by artificial insemination; to Saturn, where India appears as a beautiful *houri* chained by slavery: Zenda Rud travels far indeed. At the very end, the voice of God reveals the secrets of life in a final poem, which I quote in part:

> Abandon the East, be not spellbound by the West,
> for all this ancient and new is not worth one barleycorn.
> That signet-ring which you gambled away to Ahriman
> should not be pledged even to trusty Gabriel.
> Life, that ornament of society, is guardian of itself;
> you who are of the caravan, travel alone, yet go with all!
> You have come forth brighter than the all-illumining sun;
> so live, that you may irradiate every mote. (Iqbal, 1932/1966, n.p.)

Encompassing as it does different religions, political topics, and cultures, and expressing a transcultural vision of pan-Islamism going beyond narrow political groupings, using the mode of debate and dialogue and conversation as it does, *Javid-Nama* is a major modern utopian work in which both religion and transcultural conversations are central. It thus refutes any notion of all modern utopia being inherently secularizing.

## Ambedkar and Dalit Utopia of the Here and Now

Religion also becomes reinvented in the Dalit utopia invoked by B.R. Ambedkar (1891-1956), through the Navayana form of Buddhism[3]. Dr Ambedkar, whose father was a friend of Jotiba Phule, spearheaded a movement of Dalits, and critiqued Gandhi's moderate espousal of the cause of the lower castes, Dalits, among Hindus. Ambedkar, highly educated, and possessing a PhD from Columbia University in New York, wanted caste to be seen as a central element in the constitution of Indian society, and he wanted its annihilation. After decades of inner reflection, he came to the conclusion that since Hinduism was for him ineradicably contaminated with upper-caste or Brahminical hegemony, he would convert to another religion. He considered both Sikhism and Buddhism, both religions that arose in reaction to upper-caste-dominated Hinduism, and eventually settled on Buddhism. His Buddhism is a utopia in the here and now. It rejects metaphysics, and focuses on ethics and mind-change. His Dalit utopia was thus a reinvented Buddhist utopia, shorn of ritualistic and metaphysical trappings. Ambedkar's book *The Buddha and*

---

3 For more on Ambedkar and the Dalit movement, readers may consult Zelliot (1992) and Mohanty (2004).

*His Dhamma*, published in 1957 after Ambedkar's death, spells out his radical, path breaking reinvention of Buddhism: this branch of Dalit Buddhism is now known as Navayana, or Renovation. Ambedkar's key points of difference with traditional Buddhism lay in his emphasis on Buddha's social conscience, his emphasis on man and man's relation to other men being the center of the Buddhist Dhamma or ethic; his belief that while souls may be reborn, they are also renewed out of parts of many other souls in each new birth; and his spelling out of the role of the monk or *bhikkhu* as a warrior and social activist in the social causes of the here-and-now. Ambedkar squarely rejects metaphysics, and sees Dalit utopia as conscience-based, egalitarian, action-oriented, and always in a process of becoming and change, with self-irony a fundamental constituent of the utopian vision.

## Conclusion

South Asian utopian writings are innovative, and reconfigure our definitions of utopia. All the south Asian utopian writers and actors discussed here see their utopia as contingent and in a state of dynamic change, not working towards static goals. Irony is present particularly markedly in the utopian oeuvre of the literary figures, notably Kashibai Kanitkar and Rabindranath Tagore; however, irony, in the sense of Romantic irony, constantly taking a skeptical, *processual* stance towards the utopian writer-actor's own oeuvre, literary and activist, is present in all the figures I have examined.

With reference to South Asian women utopian writers and activists, many of whom are also educators, we see that the reinvention of tradition, use of transnational influences, and communities of utopian experimentation are all important markers. We also see that all the women utopian writers I have discussed retool and recreate religion in ways that enable inclusion of marginal social groupings, from lower-castes (Dalits) to upper-caste (Brahmin) widows condemned to suffering and austerity, to the disabled. All gendered subalterns, South Asian women utopian writer-actors combine local and transnational idioms and resources. It is striking how much these women were able actually to do: agency is strongly present in their utopian work. For the males examined in this article, too, religion remains important; this is especially true for Gandhi, Ambedkar, and Iqbal.

The article, while showing how diverse the utopian thought of Tagore, Gandhi, Iqbal, and Ambedkar (four toweringly iconic public figures from 20$^{th}$-century

South Asia) is, also shows that each goes beyond parochial nationalism to find his own distinctive utopian vision, whether that is based in the ideal of a renovated village driven by *Satyagraha* (Gandhi) moving in oceanic circles; a utopian set of educational institutions enshrining cosmopolitan aesthetics and creativity (Tagore); a cosmic, pan-Islamic, utopian vision of the world (Iqbal); or the activist, socially conscientius Navayana Buddhist utopia of the here and now in which Dalits play a leading role (Ambedkar). South Asia, with its plethora of religions, its caste system in Hinduism, its long history of cultural contact with other civilizations, and its ability to combine at any one time elements that seem to be from different, incompatible time periods, to combine the 'archaic' and the 'contemporary', as it were, within its modernities, offers a distinctive set of trajectories for the utopian imagination and utopian action; in the especially hybridized world set in place after the onset of British colonialism, the figures discussed in this article offer their own utopias responding to the alternative modernities that they lived in and also helped to constitute.

## References


Ambedkar, B. R. (2014). *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition*. London: Verso Books.

Ambedkar, B. R., & Bhole, J. R. (1957/1974). *The Buddha and His Dhamma*. Mumbai: Siddharth Publications.

Bagchi, B. (2009). Ramabai, Rokeya, and the History of Gendered Social Capital in India. In S. Aiston, M. Meikle & J. Spence (Eds.) *Women, Education, and Agency 1600–2000* (pp. 66-82). London: Routledge.

Bagchi, B. (Ed.). (2012). *The Politics of the (Im) possible: Utopia and Dystopia Reconsidered*. India: Sage Publications India.

Bhattacharya, K. (2013). *Rabindranath Tagore: Adventure of Ideas and Innovative Practices in Education*. Heidelberg: Springer Science & Business Media.

Chakravarti, U. (1998). *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai*. New Delhi: Kali for Women.

Deshpande, G.P. (Ed.) (2002). *Selected Writings of Jyotirao Phule*. Delhi: Left Word Books.

Dutton, J. (2010). 'Non-Western' Utopian Traditions. In G. Claeys (Ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (pp. 223-259). Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, *129*(1), 1-29.

Erasmus, D. (1989). *The praise of folly and other writings: a new translation with critical commentary*. R. M. Adams (Ed.). New York: Norton.

Fox, R. G. (1989). *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*. Boston: Beacon Press.

Fraser, B. (2015). Rabindranath Tagore's Global Vision. *Literature Compass*, *12*(5), 161-172.

Gandhi, M., & Parel, A.J. (1997). *Gandhi: 'Hind Swaraj' and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gandhi, M., & Brown, J. M. (2008). *The Essential Writings*. Oxford: Oxford University Press.

Harder, H. (2010). Hazy Aryan Mysticism and the Semitic Desert Sun: Iqbal on Arabs and Persians, Semites and Aryans. In G. Dharampal-Frick, A. Usman Qasmi, & K. Rostetter (Eds.), *Revisioning Iqbal as a Poet & Muslim Political Thinker* (pp. 161-178). Heidelberg: Draupadi Verlag.

Hossain, R. S. (2005). *Sultana's Dream: And Padmarag: Two Feminist Utopias*. (Introduction and part-translation by B. Bagchi). New Delhi: Penguin Books India.

Iqbal, M. (1932/1966). *Javid-Nama*. (A.J. Arberry, Trans.). Retrieved from http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/javidnama/translation/

Kanitkar, K. (1928). *Palkhicha gonda*. Pune: Ganesh Mahadev ani Kampani.

Kanitkar, K. (2008). *Feminist vision or 'treason against men'? Kashibai Kanitkar and the engendering of Marathi literature*. (M. Kosambi Trans. and Ed.). Delhi: Permanent Black.

Kshirasigara, R. (1994). *Dalit Movement in India and Its Leaders, 1857-1956*. New Delhi: MD Publications Pvt. Ltd.

Kosambi, M. (Ed.) (2003). *Pandita Ramabai's American Encounter: The Peoples of the United States (1889)*. Bloomington: Indiana University Press.

McCutcheon, E. (1971). Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the Utopia. *Moreana*, *31*(32), 107-121.

Macvey, R. (1967). Taman Siswa and the Indonesian National Awakening. *Indonesia*, *4* (October), 128-149.

Mohanty, M. (Ed.). (2004). *Class, Caste, Gender*. New Delhi: Sage Publications India.

More, T., Logan, G. M., & Adams, R. M. (1989). *Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press.

More, T. (2016). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved from http://www.britannica.com/biography/Thomas-More-English-humanist-and-statesman

Phule, J. (1873/1980). *Gulamgiri*. In D. Keer and S. G. Malshe (Eds.), *Mahatma Phule Samagra Vangmaya* (pp. 69-154). Mumbai: Maharashtra Rajya Sahitya Ani Sanskruti Mandal.

Plato. (1974). *The Republic*. (D. Lee, Trans.). London: Penguin Classics.

Quayum, M. (Ed.). (2013). *The Essential Rokeya: Selected Works of Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932)*. Leiden: Brill.

Rege, S. (2010). Education as "Trutiya Ratna": Towards Phule-Ambedkarite Feminist Pedagogical Practice. *Economic and Political Weekly*, 88-98.

Sarasvati, R. (2000). *Pandita Ramabai through Her Own Words: Selected Works*. Oxford: Oxford University Press.

Schimmel, A. (1963). *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammed Iqbal.* Leiden: Brill.

Shields, J. (2013). Liberation as Revolutionary Praxis: Rethinking Buddhist Materialism. *Journal of Buddhist Ethics, Special 20th Anniversary Issue*, 461-499. Retrieved from http://digitalcommons.bucknell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1649&context=fac_journ

Soeroto, N. (n.d.). *Rabindranath Tagores Opvoedingsidealen.* Amsterdam: Hadi Poestaka.

Tagore, R. (1917). *Nationalism.* London: Macmillan. Retrieved from http://www.gutenberg.org/ebooks/40766

Tagore, R. (1918/2004, December 1). The Parrot's Tale. (P.B. Pal, Trans.). Retrieved from http://www.parabaas.com/translation/database/translations/stories/gRabindranath_parrot.html

Tagore, R. (1922a). *De Leerschool van den Papegaai en Toespraken in Shanti Niketan* (N. Soeroto Trans. and Ed.). Gravenhage: Hadi Poestaka.

Tagore, R. (1922b). *Creative Unity*. London: Macmillan. Retrieved from http://www.gutenberg.org/files/23136/23136-h/23136-h.htm .

Tagore, R. (1933) *My School*. Lecture delivered in America; published in *Personality*. London: Macmillan. Retrieved from http://vidyaonline.net/readings/pr23.pdf

Thomassen, B. (2012). Anthropology and Its Many Modernities: When Concepts Matter. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*(1), 160-178.

Vajpeyi, A. (2012). *Righteous Republic: The Political Foundations of Modern India*. Cambridge: Harvard University Press.

Zelliot, E. (1992). *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. Delhi: Manohar.

# 9 Utopian/dystopian Thought in Spanish American Science Fiction

## Pensamiento utópico/distópico en la ciencia ficción de Hispanoamérica

Hélène de Fays


### Abstract

In "The End of History?" (1989), Francis Fukuyama interpreted the end of the Cold War and the subsequent global spread of capitalism and liberal democracy, in the form of neoliberalism, as a sign that humankind had reached the end of ideological conflict and the 'end of history.' Not only did the former socialist states of Eastern Europe adopt democratic political systems and capitalism but, with the exception of Cuba, the traditionally authoritarian governments of Latin America accepted the 'Washington Consensus' and undertook neoliberal reforms. *Cristóbal nonato* (1987) by Carlos Fuentes, *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996) by Homero Aridjis, *La ley del amor* (1995) by Laura Esquivel and *Waslala: Memorial del futuro* (1996) by Gioconda Belli are science fiction novels written in the last two decades of the twentieth-century, and based on their author's understanding of the current state of their native countries, they present different scenarios of what the future holds for Spanish America and its people. They present technology as the factor that has made possible the application of neoliberal political and economic policies and suggest that neoliberalism will lead to some progress and economic growth. Overall, however, they denounce that it has had some very negative consequences for society as a whole, and will continue to do so. These novels warn that, as they are currently implemented, neoliberalism and technological development will not lead the area's nations to the utopian 'end of history' but rather turn them into dystopias.


**Keywords:** dystopia, 'end of history', futuristic narrative, neoliberalism, Spanish American science fiction.


### Resumen

En "¿El fin de la historia?" (publicado en 1989 en inglés), Francis Fukuyama interpretó el fin de la Guerra Fría y el subsecuente despliegue global del capitalismo y la democracia liberal, en forma de neoliberalismo, como una señal de que la humanidad había logrado llegar al fin del conflicto ideológico y el 'fin de la historia'. No solo los Estados antes socialistas de la Europa Oriental adoptaron los sistemas políticos democráticos y el capitalismo, sino que los gobiernos tradicionalmente autoritarios de Latinoamérica, exceptuando a Cuba, aceptaron el "Consenso de Washington" y llevaron a cabo reformas neoliberales. *Cristóbal nonato* (1987), de Carlos Fuentes, *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996), de Homero Aridjis, *La ley del amor* (1995), de Laura Esquivel, y *Waslala: Memorial del futuro* (1996), de Gioconda Belli, son novelas de ciencia ficción escritas en las últimas dos décadas del siglo XX, basadas en la perspectiva que sus autores tienen de la situación de sus países de origen. En ellas se exponen diferentes escenarios futuros para Hispanoamérica y su gente; además, se presenta la tecnología como el factor que ha posibilitado la aplicación de normas neoliberales económicas y políticas y se sugiere que el neoliberalismo llevará en algún grado al progreso y al crecimiento económico. En general, sin embargo, en ellas se denuncia que estas políticas han tenido algunas consecuencias muy negativas para la sociedad en conjunto, y las seguirán teniendo. Adicionalmente, se advierte que el neoliberalismo y el desarrollo tecnológico, como se están implementando actualmente, no llevarán a las naciones al utópico 'fin de la historia', sino que las convertirán en distopías.


**Palabras clave:** distopía, 'fin de la historia', narrativa futurista, neoliberalismo, ciencia ficción de Hispanoamérica.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Hélène de Fays**
Spanish Senior Lecturer, Department of Romance Studies, University of North Carolina at Chapel Hill. Ph.D. Spanish American Literature, University of North Carolina at Chapel Hill.
E-mail: hdefays@email.unc.edu

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
De Fays, H. (2016). Utopian/dystopian Thought in Spanish American Science Fiction. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 221-248). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
De Fays, Hélène. "Utopian/dystopian Thought in Spanish American Science Fiction". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
De Fays, Hélène. "Utopian/dystopian Thought in Spanish American Science Fiction". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 221-248. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

In his controversial article "The End of History?" (1989), Francis Fukuyama interpreted the end of the Cold War and the subsequent global spread of capitalism and liberal democracy as a sign that humankind had reached the end of ideological conflict and the 'end of history.' Not everyone, however, agrees with Fukuyama's utopian vision. A number of political, economic, and social critics have pointed out that neoliberalism has not led to a more equal and prosperous world, but rather, to more profound social divisions, violence and environmental destruction. The question at the heart of this ongoing debate is whether the globalization of neoliberalism, and the idea of progress it entails, is ultimately beneficial or detrimental to human society.

One way to approach this question is to examine how it is manifested in contemporary artistic and literary creations. As Jerry Hoeg (2000) explains, society and culture can be understood as communication systems that are mediated by a special code, which he calls the Social Imaginary. More specifically, the many different socio-cultural fields of a society –such as the discourses of science, technology, politics, or the arts– are all mediated by the same code and "all societal messages, including literary imagery, are products of the mediating ensemble of societal codes which constitute that society's Social Imaginary" (Hoeg, 2000, p. 30). If Hoeg's theory holds true, the political, economic and social realities of Spanish America at the end of the twentieth century must be, in one way or another, manifested in the novels written at that time. As such, novels like *Cristóbal nonato* (1987) by Carlos Fuentes, *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996) by Homero Aridjis, *La ley del amor* (1995) by Laura Esquivel and *Waslala: Memorial del futuro* (1996) by Gioconda Belli, can serve as vehicles through which one can analyze the discourses of politics, economics, and social change in the region. Moreover, given that these are all science fiction narratives, they can serve as a point of departure for the analysis of the future as envisioned by Fuentes, Aridjis, Esquivel, and Belli.

## A brief Introduction to Science Fiction

Before discussing these science fiction (SF) novels, a succinct introduction to this literary genre is necessary. What exactly is SF? No one seems to have a definitive answer. Without doubt, SF is many different things to many different people. As its name implies, it is fiction that has something to do with science, and for many

critics this relationship is its defining trait. Robert A. Heinlein (1977) defines SF as a "realistic speculation about possible future events," based solidly on "a thorough understanding of the nature and significance of the scientific method" (p. 9). For him, it is important to differentiate realistic from fantasy SF because, while the first refers to "imaginary-but-possible" future worlds, the second deals with "imaginary-and-not-possible" constructions (p. 6). Carl Malmgren (1991) also underscores realism as a characteristic of SF when he points out the apparent need for SF discourse "to base its factors of estrangement in scientific possibility and to provide for them a convincing scientific motivation or rationale" (p. 6).

Still, SF is more than stories about science, and some critics do not even mention science in their definitions. Darko Suvin (1988), whom Malmgren (1991) calls "the foremost theoretician of SF" (p. 7), considers it to be "a literary genre or verbal construct whose necessary and sufficient conditions are *the presence and interaction of estrangement and cognition, and whose main device is an imaginative framework alternative to the author's empirical environment*" (p. 37; emphasis in original). Similarly, Juan Ignacio Ferreras (1972) defines SF narrative as a romantic novel that projects in a utopian future one of the determining relations of our society (p. 200). Finally, some writers avoid referring to SF as a genre altogether and, instead, choose to define the particular type they write. The legendary SF author Isaac Asimov (1977), for instance, explains that his is actually "social science fiction" (p. 30) because it "is really concerned with the fictitious society it pictures" (31). Thus, he defines the genre as "*that branch of literature which is concerned with the impact of scientific advance upon human beings*" (p. 29; emphasis in original). Having so many definitions of SF can be counterproductive because, as Asimov (1977) laments, "one's own definition gets in the way of understanding the next man's viewpoint" (p. 29). Given the lack of consensus as to what SF actually is, the only alternative is to adhere to one of the many available definitions or to provide a new one. I prefer the latter option and define SF as a literary genre that projects forward in time to represent a realistic, possible future society based on the author's understanding of his or her own present.

In general, the future societies presented in SF novels tend to be shaped as either a utopia or a dystopia. Epistemologically, the word *utopia* is derived from the Latin *ou-topos*, meaning the place that is not –"*ou* not + *tóp(os)* a place + -ia n. suffix" (Webster, 1989)– but, in its common literary use, the term *utopia* has a different meaning. It is used to describe the type of SF story that critic Darko Suvin (1988) defines as "a verbal construction whose necessary and sufficient conditions are

the *presence of a particular quasi-human community where socio-political institutions, norms and individual relationships are organized on a more perfect principle than in the author's community*" (p. 37; emphasis in original). In addition, Malmgren (1991) points out that a utopia "connotes a certain degree of planning, the willed transformation of society according to a deliberate design" (p. 78), and it is "predicated on, among other things, the belief that humans can work together rationally to shape their social life" (p. 80). A utopia, then, can simply be understood as the representation of a desired universe.

In contrast, a dystopia is a literary construction in which socio-political institutions, communities, and human relationships are less than perfect. Far from being desirable societies, dystopias are "rooted in 'a basic distrust of all social groups'" (Malmgren, 1991, p. 80). In *The Plot of the Future* (1991) Dragan Klaíc –who writes about theater, but whose definition is also applicable to narrative– uses the term *dystopia* to refer to the "pessimistic type of predictive drama" (p. 3). As he explains, he prefers the term *dystopia* to *anti-utopia* or *counterutopia* because "dystopia conveys the withering away of utopia, its gradual abandonment or reversal" (p. 3). He defines dystopia as:

> [...] an unexpected and aborted outcome of utopian strivings, a mismatched result of utopian efforts –not only a state of fallen utopia but the very process of its distortion and degeneration as well. If dystopia is a condition that appears on the ruins of misfired utopian schemes, it nevertheless implies utopia as a subverted or suppressed desire, an initial impulse left unfulfilled. In other words, even dystopian drama is in fact utopian; it involves utopian ambitions while describing their total collapse. Utopia is the deeper, disguised infrastructure of dystopia, the hidden premise of dystopian vision, and dystopia has become in our times a *via negativa* to express utopian strivings. (pp. 3-4)

Literary utopias and dystopias may be set in any time period. A common type depicts an idealized, or mythical, past era of human history such as the Golden Age, Arcadia, or the lost Garden of Eden. In SF, however, utopias and dystopias are almost always futuristic and realistic. This is due to the fact that "the writer's eye is on the present" (Asimov, 1977, p. 36) and the novel projects from "what is" to "what might be" (Heinlein, 1977, p. 10). This connection of the future with the present is what leads the reader to experience both the factors of cognition and estrangement when faced with the futuristic world of SF. More importantly, the

futuristic aspect of SF makes it a good vehicle for social commentary and criticism. As Heinlein (1977) explains,

> [t]hrough science fiction the human race can try experiments in imagination too critically dangerous to try in fact. Through speculative experiments science fiction can warn against dangerous solutions, urge toward better solutions. Science fiction joyously tackles the real and pressing problems of our race, wrestles with them, never ignores them –problems which other forms of fiction cannot challenge. (p. 26)

These conflicts and the social dimensions of a SF novel are most evident in the relationship its protagonist maintains with his or her society. For Ferreras (1972), the SF hero is the foster brother of the traditional romantic hero, but a smarter and more powerful brother (p. 166). By this, he means that the protagonist is a man or woman in conflict with the world –although the SF hero does not turn away from his world, but rather feels rejected by society for being in some way different. Ferreras also adds that despite having to face adversity, the SF hero does not commit suicide, like a more traditional romantic hero, but rather fights for survival. And, in order to survive he has to transform the universe; he has to assassinate the old universe (p. 166). This utopian attempt of the SF hero to resolve the inherent oppositions of society and to change a hostile world for the better is characteristic of SF in general, yet it is particularly visible in Spanish American SF.

## SF in Spanish American Literature

The utopian motivation of the SF hero is reminiscent of the ideals that have characterized Spanish American literature since its beginnings. Christopher Columbus (1451-1506) has been considered one of the fathers of Spanish American letters because he was the first to write about America, from America. As he expressed in his diaries, when he first reached American soil, he thought he had reached paradise on Earth. More importantly, however, he thought that he had discovered that which Europe needed the most: a place to start anew. As Leopoldo Zea (1945) explains, the end of the fifteenth century was a time of crisis for Europe. Caught between the Middle Ages and the Renaissance, Europe was experiencing a spiritual crisis; it was a time of war, turmoil and a general loss of faith. The old ideals were

becoming so distant that they seemed unreachable. New ideals had to be found, new beliefs. The world had to be recreated (p. 48).

The innocence of the Indians regarding the ways of the West, the abundance of precious metals, and the many qualities Columbus had attributed to America were eventually revealed to be fabrications of his desire and imagination. Nonetheless, the idealized traits he ascribed to the New World were repeated in the writing of the Spanish conquistadors, clergymen, and colonists that came after him. For many Europeans, America was the answer to the crisis. It revived the dream of utopia and, in the years that followed its discovery, it became the location for an assortment of fantastic projects as many Europeans travelled to the New World convinced that they would find Arcadia, the Fountain of Youth, 'la Ciudad de los Césares' or 'El Dorado.'

Amerigo Vespucci (1454-1512) was one of those hopeful Europeans who thought of the New World as the Promised Land. After a prolonged journey throughout the newly discovered territories, he returned to Europe to write about America as the place where it was possible to find Paradise on Earth. Having read Vespucci's accounts, Thomas More (1478-1535) also hinted in *Utopia* (1516/2001) at a possible role for Spanish America in the foundation of a utopian society, and that same year Bartolomé de las Casas (1484-1566) suggested a similar destiny for the New World (Durán Luzio, 1979, p. 7). The influence of these writers and their utopian dreams on the society beginning to take shape in Spanish America cannot be underestimated. Some hopeful Spaniards actually thought it possible to carry out Vespucci and More's vision. In a letter to the Real Consejo de Indias, the prelate Vasco de Quiroga (1470-78?-1565) proposed to the Spanish Crown that the ideas presented in *Utopia* (1516/2001) be put into practice in America in order to turn the dream of a perfect republic into a reality (Imaz, 1946, p. 62; Durán Luzio, 1979, p. 14).

Of course, history has shown that such lofty projects were never achieved and the nascent society of the Spanish American colonies was far from perfect. Yet, the tendency to idealize the American continent did not end with these early failures. In the seventeenth and eighteenth centuries, even though the settlers accepted that the New World was not Eden, Spanish American thinkers and writers continued to be motivated by the utopian ideals of those that came before. According to Durán Luzio (1979), perhaps to maintain the image originally created by Columbus, or to be true to the cause of the Renaissance, the writers that followed him continued to depict the New World from an idealized perspective. Despite everything, they

perpetuated the utopian quality that was ascribed to the new territories, adapting it to the demands of the period (p. 19). With time, however, Spanish American writers accepted the reality of life in the colonies and set their eyes on the possibilities the future offered. And it never looked brighter than at the beginning of the nineteenth century.

For the critic Antonio Blanch (1984), utopian literature has been cultivated primarily in times of crisis, when social beliefs are being restructured or great political projects are taking shape (p. 40). It is not surprising, then, that the utopian vision of Spanish America grew strong again with the independence movements that started to gain strength in the early 1800s. By mid-nineteenth century, most of the colonies had achieved independence and the leaders of the recently created nations found themselves with the difficult task of assuming control of their countries and organizing their societies. This was a time for hope and optimism and, in the decades that followed independence, the region's intellectuals and writers refocused their attention on the continent's future.

Given the history of the United States' intervention in Spanish American affairs, many novelists made the relationship between the southern region and its northerly neighbor a central theme of their works. One of the first to present such a preoccupation is the Guatemalan Francisco Lainfiesta. In *A vista de pájaro* (1879/2013) he projects forward two centuries and presents what he imagines to be Guatemala's future. The novel follows positivist and liberal ideals and focuses on the progress of civilization. It is generally considered fantasy, because the protagonist turns into a buzzard, but in *La novela centroamericana* (1982), Román Luis Acevedo considers it the first Central American novel to introduce elements of SF in its narrative (p. 61). Lainfiesta's protagonist describes all of the marvelous advances made possible by technology and, on all accounts, the world depicted is a utopia. Latin America has become one great republic, and because war was abolished due to the general fear of the destructive power of weapons, the threat presented by the United State was eliminated.

Along with novelists, Spanish American intellectuals also addressed the issue of the future in their work. Perhaps the most renowned is the Uruguayan thinker José Enrique Rodó, who in *Ariel* (1900/1947) exhorts Spanish America's youth to celebrate their heritage, especially the spirituality that characterizes their nations. He asks the young people to reject the USA's democratic and materialistic values and strive, instead, for the establishment of a new and ideal society ruled by an enlightened aristocracy, an elite group grounded on its members' intelligence,

education, and artistic spirit. An author of a later generation to echo Rodó's utopian vision is the Mexican José Vasconcelos. In *La raza cósmica* (1925/1997), he glorifies the autochthonous values of Spanish America, which he considers to be based on the fusion of values of the indigenous races and their cultures with those of the European. Vasconcelos predicted that Spanish America would be the place where all of the world's races would come together to create a new and superior race: a cosmic race.

Notwithstanding the utopian ideals evident in these texts, as Durán Luzio (1979) points out, combining compromise and evasion, the best writers take up the cause of the threaten continent (p. 9). Indeed, towards the end of the nineteenth century, an increasing number of Spanish American writers abandoned the ideals of scientific positivism echoed in Lainfiesta's novel to express antagonistic feelings toward imperial powers. This is the case of Guatemalan Máximo Soto-Hall, who in 1899 published *El problema* (1899), a novel that discusses the future of Central America and its relationship with the former colonial powers. Acevedo (1982) calls it the first anti-imperialist novel written in Spanish America because the problem that the novel's title refers to is the increased cultural, economic and political presence of the United States in the region (p. 75). Indeed, in contrast to Lainfiesta's optimism, Soto-Hall's vision is far from positive. Set in 1928, the narrative is a realistic anticipation of a future in which Central America has been completely taken over by the USA. The novel presents the progress that has taken place in the area thanks to North Americans' superior technology. Yet, unlike *A vista de pájaro* (1897/2013), *El problema* (1899) is not utopic, but dystopic. In this novel, there is no happy future in sight. Central Americans are submissive to the foreigners, the Spanish language has been replaced by English, the traditions and spirit of the race are lost; they are traitors, some willing and others unconscious, who act in favor of or in service to the annexationist cause (Vela, 1943, p. 428).

The utopia/dystopia dichotomy and the anti-imperialist trend evident in these novels continued into the twentieth century. Three novels written in the early 1900s that address the future of Spanish America are Carlos Gagini's *La caída del águila* (1920/1973) and Rafael Arévalo Martínez' *El mundo de los maharachías* (1938) and *Viaje a Ipanda* (1939). Like *A vista de pájaro* (1897/2013) and *El problema* (1899), *La caída del águila* (1920/1973) is a realistic novel that discusses Central America's future. In this utopian narrative, the USA has colonized the region and its inhabitants enjoy good health and a certain level of comfort. However, in exchange for the material progress brought by the new colonial power, the locals

have adopted a submissive attitude *vis-à-vis* the North Americans; they have converted to the Protestant religion and accepted English as their language. As a result, they are suffering from the inferior status to which their culture has been relegated. Within this setting, five men from five different countries that have been victimized by the United States –El Salvador, Japan, Germany, Honduras and Costa Rica–, combine their wealth and intelligence to fight against the imperial power. As a team, they invent all sorts of technological objects, instruments and weapons, which they use to fight against and defeat the United States. In a final utopian twist, and after the allies declare victory over the North Americans, they disarm the world and dissolve all remaining empires so that each country will be free to choose its own destiny.

Arévalo Martínez' novels present similar socio-political preoccupations, but different ways to conceive the future. In *El mundo de los maharachías* (1938), the protagonist, Manuol, shipwrecks near a country called Costa Dorada and is rescued by its governor. As the visitor soon discovers, the Maharachías only differ from human beings by having a long tail, but they are a race that has reached a level of evolution much superior to humanity. Unfortunately, they are destined to disappear and, in order to leave a record of their world and traditions for posterity, they ask Manuol to write their history. The novel then, narrates the protagonist's account of the Maharachías' marvelous world, in which, rather than crediting their political order for their perfect utopian state, they attribute it to their spiritual development. In contrast, *Viaje a Ipanda* (1939) is a novel that focuses on Manuol's visit to the utopian country Ipanda and its political, social, and economic dimensions. This time, it is not the superiority of the individual that the author wishes to emphasize –the Ipandese are men without tail that are no different than normal men– but rather the superiority of a social, economic and political regime that has been rationally conceived (Acevedo, 1982, p. 251). Clearly anti-capitalist, the government of Ipanda has abolished private property and ownership is merely a function. Owners are considered public servants that must account to the State for the use made of the property under their control. For Acevedo (1982), *Viaje a Ipanda* (1939) reveals the author's ideology and his profound preoccupation for the social and political problems of the contemporary world (p. 251). At a time when Guatemala was suffering the fascist dictatorship of Jorge Ubico, Arévalo represents a nation that can best be described as a socialist democracy founded on the ideals of justice and equality. His novel keeps alive the dream of utopia for Guatemalans and Spanish Americans at large.

Other literary works could serve as examples, but the ones mentioned above suffice to illustrate the utopian trend that has characterized Spanish American literature from its inception through the beginning of the twentieth century. In contrast, and as Jean Franco explains in her introduction to the *Special Issue on Fin de Siècle in Latin America of Studies in Twentieth Century Literature* (1990), for most Latin American writers and intellectuals, the end of the twentieth century seemed "to evoke anxiety rather than hope, backward glances towards the past rather than projects for the future" (p. 5). She adds that "the redemptive and totalizing visions of progress, of national emancipation, which were closely allied to certain concepts of originality, authorship and agency, now seem anachronistic" (p. 5). Apparently, by the end of the century the dream of utopia had been supplanted by warnings of dystopia.

## The State of Utopia at the End of the Twentieth Century

This 'dark mood' that Franco detects is directly related to a major shift in geopolitics that occurred at the end of the twentieth century. As Francis Fukuyama declared in "The End of History?" (1989), at the end of the 1980s it was "hard to avoid the feeling that something very fundamental has happened in world history" (p. 3). This 'something' that he sensed was the end of the Cold War, which he interpreted as the "unabashed victory of economic and political liberalism" (p. 3). As he understood it, the end of the Cold War indicated "the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government" (p. 4). Therefore, according to Fukuyama, western civilization had reached the 'end of history.' As proof, he pointed out that, over the past two decades of the twentieth century, the "triumph of the West, of the Western *idea*" led to "the total exhaustion of viable systematic alternative to western liberalism" and "the ineluctable spread of consumerist Western Culture" (p. 3; emphasis in original). On the whole, he dismissed the other ideologies and political regimes that appeared over the twentieth century and that opposed Western-style democracy and capitalism –such as religious fundamentalism and authoritarianism– as the campaigns of "crackpot messiah[s]" (p. 9). Thus, Fukuyama concluded that the world had reached the end of humankind's ideological evolution and what he calls the 'end of history.'

Needless to say, not all political analysts and intellectuals agreed with Fukuyama's utopian interpretation of history, and in 1992 he published *The End of History and the Last Man* (1992/1998) to further develop his theory and respond to his critics. In this second text, he clarified that, as he understood it, by the end of the Cold War the world had come to realize that "the ideal of liberal democracy could not be improved on" (p. xi). Still, not everyone agreed and many pointed out that the ideological conflicts of the world seemed far from over. That is, instead of closing the book of history, the world was starting a new chapter; the chapter that tells the story of the globalization of a new socio-economic system, which is neither liberalism nor capitalism, but rather neoliberalism.

In his introduction to Noam Chomsky's *Profit Over People: Neoliberalism and Global Order* (1999), political analyst Robert W. McChesney explains that *neoliberalism* is a term used by academics and members of the community to refer to the neo-conservative politics and economic processes "whereby a relative handful of private interests are permitted to control as much as possible of social life in order to maximize their personal profit" (p. 7). This new "political economic paradigm" (p. 7) was officially presented in the 1990s in the economic plan for developing nations known as the 'Washington Consensus' as a doctrinal system based on political and economic liberalism. As Daniel Yergin and Joseph Stanislaw explain in *The Commanding Heights* (1998), this model was developed "in Latin America, by Latin Americans, in response to what was happening both within and outside the region" (p. 236). It was the product of "a group of market-oriented economists throughout the region," yet given that "[m]any of them had gone north to earn their Ph.D's at institutions such as Harvard, Stanford, and Chicago" (Yergin & Stanislaw, 1998, p. 236) their ideas and opinions closely reflected those of the United States.

In a way, the push for the global implementation of neoliberalism can be seen as a utopian scheme. As Mario Margulis and Marcelo Urresti (1997) observe, the term *globalization* suggests a certain spatial equality: underlying this concept are the ideas of equidistance and equality of opportunities among the different regions of the planet that would affect the economic, financial, communication and political spheres (p. 23). As a matter of fact, supporters of neoliberalism claim that its worldwide implementation will create a new and better economic order. Their reasoning is that it will lead to a never-before seen expansion of First World economic activity in the short run, with the benefits 'trickling down' to the rest of the world in the long run. They present neoliberal policies as free market

initiatives[1] –such as the liberalization of trade and finance, allowing the market to set the prices, lowering inflation, and the privatization of State-held industries and companies– that are meant "to encourage private enterprise and consumer choice, reward personal responsibility and entrepreneurial initiative and undermine the dead hand of the incompetent, bureaucratic and parasitic government" (McChesney, 1999, p. 7).

In reality, however, wealth, communication, knowledge and power are concentrated in a handful of nations in the North (symbolic and geographic) that are also home of the richest transnational corporations (Margulis & Urresti, 1997, p. 23). Jerry Mander agrees and in "Facing the Rising Tide" (1996) explains that the beneficiaries of this new order –business leaders, First World governments, and a "newly powerful centralized global trade bureaucracy" (p. 3) – offer the public a consistently positive vision of initiatives that, in fact, are nothing more than "large-scale versions of the economic theories, strategies, and policies that have proven spectacularly unsuccessful over the past several decades wherever they have been applied" (p. 3). Offering a similar opinion, McChesney (1999) calls neoliberalism "capitalism with the gloves off" (p. 8) and points out that its consequences have been mostly negative for the majority of the world's population as it has led to "a massive increase in social and economic inequality, a marked increase in severe deprivation for the poorest nations and peoples of the world, a disastrous global environment, an unstable global economy and an unprecedented bonanza for the wealthy" (p. 8).

Even though the effects of neoliberalism have been the same just about everywhere it has been implemented, nowhere are its contradictory consequences more evident than in Spanish America. In the early 1980s, the region suffered from a debt crisis without precedent, which the world noticed in 1982 when Mexico announced that it would default on its loans. Clearly, as experts pointed out, "the ideas and concepts that had shaped Latin American economic systems had failed" (Yergin & Stanislaw, 1998, p. 235). In an attempt to save the region, the International Monetary Fund (IMF), the World Bank (WB), and other international lending agencies implemented an emergency program of loans, credits and other

1 Although as McChesney (1999) points out, there is no such thing as a 'free market' given that "[m]ost of the economy is dominated by massive corporations with tremendous control over their markets and that therefore face precious little competition of the sort described in economic textbooks and politicians' speeches" (pp. 12-13).

financial aid, available to those countries willing to restructure their economic and political systems. The discredited authoritarian governments were pressured out of power and "the democratic system was established together with neoliberal economic reforms" (Chomsky, 1999, p. 61). For Spanish America, adopting a neoliberal model meant a radical shift and "a drastic reordering of the basic principles regarding the role of the state in the economy" (Yergin & Stanislaw, 1998, p. 235). The area's governments had to reorganize their formerly closed economic system into an outward oriented economy; a market-based economy that aims to function at a global level, rather than locally or nationally. The 'end of history' had arrived in Spanish America, but rather than being the result of the ideological evolution described by Fukuyama, it came as the adoption of another's ideology, specifically the ideology of neoliberalism. And it did not bring about the utopian 'end of history' predicted by Fukuyama.

One of the reasons for this failure is the new forms of exploitation made possible by the technological development that has accompanied (and made possible) the globalization of neoliberalism. Since the end of the Cold War, the entire planet is being revolutionized due to "the proliferation of a global and systematically-linked high technology, which is rapidly becoming a dominant motor force in economic, political, military and social contexts, on a scale and at a pace hitherto unimagined" (Wartofsky, 1992, p. 15). Moreover, whereas the employees and suppliers of a given business or industry come from the local population –people that live and work where the plant is actually located–, the owners are in no way tied to the physical space in which their businesses operate. This lack of attachment to space gives investors the freedom "to exploit and abandon [the local community] to the consequences of that exploitation" (Bauman, 1998, p. 9). As a result, in Spanish America as elsewhere, although the elites that can afford the technology required to actively participate in the global economy have benefited greatly from neoliberalism, the new economic application of information technology has proven to be detrimental to the majority of its people and natural environment. As J.G. Castañeda (1993) points out, with the exception of Argentina and Uruguay, Spanish American nations possess all the traits typical of the Third World: "a small wealthy elite, a reduced middle class, and a large, oversized part of the population that is defined as poor" (p. 398). These elite sectors share a level of consumption that is associated with the upper classes worldwide; they work in secure and high-paying jobs; and they can afford to pay for a good education for their children, a

comfortable home for their family, health care, and good nutrition. Meanwhile the poor have a very difficult time satisfying their basic necessities.

Regardless of the position one takes, it is undeniable that neoliberalism changed Spanish America in the last two decades of the twentieth century. What remains to be seen, however, is whether this really is the 'end of history' for Spanish America. Are Spanish American nations truly free of conflict and ideological contradictions? Have neoliberalism and technological development really created a better world and a fairer society? What does the future hold for Spanish America now that they have accepted neoliberalism? Is the dream of utopia still alive? One way to answer these questions is by using Jerry Hoeg's theory of the Social Imaginary to examine the cultural, artistic and literary creation of Spanish America.

## Spanish American SF Novels at the End of the Twentieth Century

Four SF novels written in Spanish America at the end of the twentieth century address the possible consequences of neoliberalism in this part of the continent. These are Carlos Fuentes' *Cristóbal nonato* (1987), Homero Aridjis' *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1995), Laura Esquivel's *La ley del amor* (1995) and Gioconda Belli's *Waslala: Memorial del futuro* (1996). All were written at a time when the region's governments were trying to solve political and economic problems by implementing the neoliberal reforms required of them by the IMF and the WB in exchange for monetary aid. Unsurprisingly, and according to Hoeg's (2000) theory of the Social Imaginary, the discourses of politics, economics and social change in these novels reflect the area's overall thinking towards neoliberalism.

Unfolding in 1992, five years after it was published, the story presented in Fuentes' *Cristóbal nonato* (1987) tells the adventures –and misadventures– of Cristóbal Palomar's parents, Ángel and Ángeles, over the nine months of his gestation. It is narrated from the perspective of the fetus who is gifted with consciousness and has the privilege of possessing from the moment of conception all of the genetic knowledge imbedded in his parents' chromosomes. Over time, the unborn Cristóbal develops the ability to see, hear and remember everything that goes on around him –although he is aware that he will forget it all at the moment of his birth. From his intrauterine position, Cristóbal implicitly denounces the state

of the nation into which he is about to be born as he tells the story of his parents' search for meaning in the chaotic and grotesque Mexico of 1992.

Projecting further into the future, Aridjs' *¿En quién piensas cuando haces el amor*? (1995) is set in 2027. It relates the adventures of Yo Sánchez, Facunda, and the sisters Arira and María Sitges as they cross Moctezuma City (a metaphor for Mexico City) on foot, returning from the funeral of María's twin sister, Rosalba, in the adjacent Netzahualcóyotl City. Facunda points out, that this walk gives them enough time for a thorough self-examination (p. 31). This is precisely what Yo Sánchez, the narrator, does. The long walk gives her time to tell the story of her life and adventures next to her friends, as well as to reflect at length on the deplorable state of Moctezuma City and its citizens. Through her narrative, it becomes obvious that the Mexico that Yo and her friends know is not at the 'end of history,' but rather, it is a nation living a dystopian chapter of its troubled history.

The political and economic perspectives of *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor*? are fundamental to understanding the dystopias these novels predict because they reproduce the hegemonic discourse of neoliberalism. Although officially a democratic nation, it is clear that the ideal of democracy has been corrupted in Fuentes' future Mexico. The political dimension in *Cristóbal nonato* is represented by President Jesús María José Paredes and his ministers Ulises López and Federico Robles Chacón. Paredes reached the presidency through democratic elections, yet he is convinced that democracy cannot work in Mexico. He believes instead that the country needs a traditional dictator and that the most important duty of the president in 1992 is to choose his successor before dying (p. 412, p. 451). Robles Chacón, the Secretary of the SEPAVRE (Secretaría de Patrimonio y Vehiculación de Recursos / Secretariat of Patrimony and Vehiculation of Resources) echoes Paredes' political opinion. Like the president, the minister lacks democratic ideals and has little faith in democracy. He believes that the government must work to keep the common people from attaining any sort of power, no matter how noble the idea might seem. Yet, unlike the president, Robles Chacón does not think that a dictator should control Mexico. Instead, he argues that an enlightened minority should govern the country (pp. 473-474).

The political reality in *¿En quién piensas cuando haces el amor*? is not as explicitly revealed as in *Cristóbal nonato*, yet, the narrator's comments make it abundantly clear that the political system of Aridjis' future Mexico is strikingly undemocratic. Yo describes José Huitzilopchtli Urbina, the President of the Republic of Mexico for the 2024-2030 term, as a sadistic man more concerned with fulfilling his own

desires than with ruling the nation. She also reveals that Urbina had attained the presidency by rising from the lowest levels of society and humanity, thanks to the unofficial help of the nation's Chief of Police and because a 'nacoteca' –a member of the federal police force– killed the opposition's candidate. Both of these actions are enough to illustrate the corruption of democracy in Aridjis' future Mexico.

Together, Mexico's undemocratic and corrupt politicians in *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?* construct governments that are unable, or unwilling, to find solutions to their nation's ills. However, Mexican politicians are not the only ones responsible for the dire situation in the nation. The crisis that Mexico is suffering in *Cristóbal nonato* is a direct result of the opening of protected national markets to foreign interests, especially those of the United States. For Adam Bradbury (1993), Fuentes' Mexico is "culturally, environmentally, and economically brutalized by its rulers' prostration before Washington" (p. 5). Alicia Rivero-Potter (1996) also observes that the PRI (Partido Revolucionario Institucional / Institutional Revolutionary Party) "lets the United States have carte blanche in *Cristóbal nonato* due to the nation's exorbitant debt, as well as to further the PRI's own agenda" (p. 313). Similarly, in *¿En quién piensas cuando haces el amor?*, Mexico is in the middle of a political and economic crisis caused, in part, by the interference of the United States.

The importance of the United States and other foreign powers in Mexico's political and economic crisis is great, but the narrators of both novels focus their attention on their national leaders' inability or reluctance to find solutions. According to Chomsky (1999), neoliberalism is a political and economic system rooted in "the power of corporate entities that are increasingly interlinked and reliant on powerful states, and largely unaccountable to the public" (p. 93). This situation is evident in both Fuentes' and Aridjis' novels. In *Cristóbal nonato*, Ulises López incarnates the relationship between the political and economic power structures in Mexico. He represents the oligarchy that emerged out of the oil-boom of the late 1970s and that has controlled Mexico ever since. A famous Mexican financier, Ulises López, became the Secretary of SEPAFU (Secretaría del Patrimonio y Fomento Nacional / Secretariat of Patriotism and National Undertakings) in Paredes government. He is in charge of promoting national economic development, yet dedicates himself to capital flight and investing in transnational corporations (Juan-Navarro, 1991-1992, p. 36). Thanks to the opening up of the world markets, the 'superministro' imports corn contaminated by a chemical agent that cannot be sold in the United States. He stores it in Mexico, and later exports it to the Philippines where

other corrupt politicians and businessmen sell it to their unsuspecting citizens. Meanwhile, in Mexico, a barter economy flourishes in parallel with the official one, and the majority of Mexicans depend on it for survival. All merchants are victims of the enduring economic crisis; they used to hold respectable positions in society –office workers, students, pharmacists, small business owners, artists, etc.–, yet are now on the streets.

Mexican political figures in *¿En quién piensas cuando haces el amor?* also personify the connection between the political and the economic power structures of the nation. Thus, president Urbina lives on a ranch with such luxuries as an helicopter pad, a dog-racing track, a night club, an Olympic-sized swimming pool, etcetera (p. 219). Although the narrator does not reveal the source of the president's wealth, given what the reader knows about his corrupt political practices, it is not unreasonable to assume that he has acquired his luxuries through dishonest means. It also appears that mayor Agustín Ek has taken advantage of the national government' neoliberal economic policies for his own benefit. According to Yo, in the past decades, the locally owned city shops and restaurants had disappeared and were replaced by fast food joints and chain stores. Moctezuma City is also full of buildings and businesses that bear the mayor's name, an indication that Ek has personally benefited from the opening up of the national economy at the expense of the rest of the nation.

In both *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?*, the undemocratic nature of Mexico's political system and the corruption of its economy are presented as the leading causes for the breakdown of society. This is best illustrated by the people's condition in Mexico / Moctezuma City, where the majority of the action unfolds. In *Cristóbal nonato*, Mexico City has become the most populated metropolis in the world: it has thirty million humans and one hundred and twenty-eight million rats (p. 328). The bulk of its population lives either in the rundown central districts or in the shantytowns that surround the city, while the fortunate few live in mansions in isolated and well-protected 'colonias'. The entire metropolis is surrounded by a large ring of trash. Likewise, in *¿En quién piensas cuando haces el amor?*, the overpopulated Moctezuma City has become a megalopolis; Yo describes it as a monstrosity; it is a living organism that has two thousand feet and a thousand heads (p. 113). The people that Yo and her friends encounter on their walk through the city illustrate the division of the citizens among economic lines. She remarks that a ragged and longhaired man they come across is one of the many unemployed citizens, good for everything and nothing,

that abound on the streets of Moctezuma City (p. 15). She also points out a group of girls and women –housewives, office workers, department store attendants, schoolgirls, etcetera– that practice occasional prostitution on the streets in order to get the money they need to live (p. 28). Clearly, the degeneration of the city and its people can be linked directly to the economic situation of the nation. The unemployed and delinquent citizens that make up the urban mass can be seen as victims of the corruption of a political and economic system that allows the rich to get richer while the rest grows poorer.

Faced with the grim reality of their respective worlds, Cristóbal and Yo react in different manners. They both reject the *status quo*; yet, while Cristóbal focuses on Ángel's desire and attempts to change it, Yo seems to accept it. Ángel, can be seen as a typical SF hero, estranged from the society that he wants to change. For most of this Mexico's youth, the deterioration of their environment is nothing shocking. Having grown up in a dystopia, they accept its reality. Ángel, however, cannot. As Cristóbal observes, culture and nostalgia have made his father different (p. 497). The nostalgia he feels for the pristine Mexico glorified in Mexican poet Ramón López Velarde's "La suave patria" (The Sweet Fatherland) leads him to reinvent himself as a "conservador romántico postpunk" (conservative romantic postpunk) (p. 163), or what Ángeles calls a "conservador anarquista" (a conservative anarchist) (p. 244). He longs to restore certain of the Mexican values emphasized in Velarde's poem. However, realizing that Mexicans have no channel through which to express their discontent and change things peacefully, Ángel decides to join the members of the rock group Los Four Jodiditos (the Four Little Fuckups) in their mission to destroy Acapulco –a city that symbolizes all that is not 'La suave patria' (the Sweet Fatherland) (p. 247).

Unlike the protagonist of *Cristóbal nonato*, in *¿En quién piensas cuando haces el amor*? Yo appears to have resigned herself to the depressing reality of Moctezuma City and does nothing to change its grotesque reality. Yo expresses her belief that there is no hope for change when she declares: I arrived as a foreigner, scared to live in a world that I did not make, but that I continue despite myself (p. 74). Her defeatist attitude is confirmed by her lack of action; rather than doing something to change a situation that has led to the breakdown of society and destruction of nature, she simply closes her eyes to escape the vision. It appears, then, that Yo understands the reality of the neoliberal world that Ángel eventually learns with the destruction of Acapulco: in the dystopia that Mexico has become there is

nothing an individual can do against the overwhelming powers of the political and economic forces that work together to maintain the new *status quo* of neoliberalism.

Regardless of the difference in attitude on the part of their protagonists, both *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?* end in a similar fashion: the apocalyptic destruction of Mexico / Moctezuma City. In Fuentes' novel, the capital city is destroyed when the poor and violent masses that follow the messianic Ayatollah Matamoros Moreno descend upon it to loot it and are massacred by Mexico's armed forces. A large part of the remaining population perishes when the rings of trash that surround the city catch on fire and consume the little oxygen that was left in the polluted air. In Aridjis' story, a powerful earthquake destroys Moctezuma City and kills the majority of its inhabitants. The tragic end of both novels seems to indicate that, for their authors, complete destruction is the only way out of the dystopia that Mexico has become.

However, as Klaíc (1991) reminds us, a dystopia can also be seen as a utopia gone wrong. It is the result of failed utopian dreams, yet "it nevertheless implies utopia as a subverted or suppressed desire, an initial impulse left unfulfilled" (p. 3). It is precisely in the representation of Mexico's future as the anti-utopia of López Velarde's impeccable and diamantine nation, that one can recognize the utopian dream of Mexicans in both *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?* The narrator of Fuentes' novel points out this apparent paradox when he states that, as human beings, we need an unjust world so we can dream about changing it (p. 559). In other words, given that the nation depicted in *Cristóbal nonato* is unjust, corrupt and contaminated, Cristóbal will be born in a country that he can dream of changing for the better. The same idealistic undercurrent is detectable in the dystopian Mexico of *¿En quién piensas cuando haces el amor?* Although Yo never explicitly expresses any utopian desires, by consistently denouncing the destruction of life going on in Moctezuma City, she indirectly points to a time when things were different and when Mexicans still believed that the future would be better than the present. And, the fact that she survives the apocalypse suggests that there is hope for a better future.

Laura Esquivel's *La ley del amor* (1995) and Gioconda Belli's *Waslala: Memorial del futuro* (1996) share some important characteristics with *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?* All four are SF novels that present dystopic future worlds. *La ley del amor* is situated in a highly technological and chaotic twenty-third century Mexico City where the privileged and evolved sectors of society live comfortable and pleasant lives, while the unevolved masses remain

poor and powerless. The novel tells the story of Azucena, who becomes an outlaw when she is framed for the murder of the U.S. candidate for the Presidency of the Planet. The narrative unfolds as she struggles to prove her innocence, which she can only do by restoring the cosmic order that the murder has disrupted. In contrast to Esquivel's novel, the Nicaraguan Belli's *Waslala: Memorial del futuro* takes place in an underdeveloped and poor Third World nation called Faguas (a metaphor for Nicaragua) at an unspecified time in the future. It is a nation ruled by anarchy and plagued by violence since the globalization of neoliberalism has taken political and economic control out of the hands of the national government. The people that are able to take advantage of the new political and economic world order live well and control the poor majority through the use of force. Melisandra, *Waslala: Memorial del futuro*'s protagonist, has lived most of her life protected from the harsh realities of Faguas by a doting grandfather. The novel presents her journey to find her mother, whom she believes is living in a mythical utopian community called Waslala.

Just as *Cristóbal nonato* and *¿En quién piensas cuando haces el amor?*, *La ley del amor* and *Waslala: Memorial del futuro* question the *status quo* of the contemporary world and the direction in which it is moving. They do so by presenting futures in which neoliberalism and technological development have turned Mexico and Faguas into dystopias. *La ley del amor* does not provide much information concerning the future political and economic organization of Mexico, but the narrative suggests that the country has joined the ranks of the rich First World nations. After the assassination of Mr. Bush –the U.S. candidate for the Presidency of the Planet– the Mexican politician Isabel González becomes the frontrunner for the position. The title 'President of the Planet' indicates the presence of an international governing body, and the fact that a Mexican politician is a candidate for the position implies that Mexico has become part of the group of nations that participates actively in global affairs. There are also indications that a certain degree of political and economic integration has taken place at an interplanetary level. Still, in spite of this apparent progress, there is also evidence that differences in wealth and technological development divide the people of the universe. While certain planets possess the technology that makes interplanetary travel possible, others remain underdeveloped and are exploited by the more advanced ones.

In Esquivel's vision of the future, it appears that, thanks to technological progress, the world has been able to achieve peace. Delinquents can be arrested and punished within minutes of committing a violent act thanks to a computer

that can create a life-size model of any person using the slightest bit of biological material. In order to control the population's criminal activities, the authorities also recur to an apparatus known as the 'cámara fotomental,' a machine that takes photographic images of a person's thoughts and feelings. Additionally, the government relies on the 'televirtual' –a television that uses virtual reality technology to create a scene in which the viewer is inserted– to control people's violent tendencies. As the narrator of *La ley del amor* points out, the government allowed horrific programs to be broadcasted because they provided a channel for the viewers' violent and murderous urges, and it was therefore easier to keep them under control (p. 121). Nevertheless, while the state uses these machines as a means of social control, there are even more advanced apparatuses that render the government's technology obsolete and allow criminals to act according to their wishes and instincts. In other words, technology gives power to those who have access to it, whether the government or criminals, while it is a means of repression for the rest of society.

In contrast to Esquivel's optimistic vision of Mexico's future role in global politics and economics, Faguas is depicted in *Waslala: Memorial del futuro* as a poor Third World nation suffering from a complete lack of technological development, and thus is exploited by the rich First World. In exchange for having the world's governments forgive the country's debt, Faguas has become an oxygen-producing nation. As such it is not allowed to develop any type of industrial activity that could cause pollution and threaten its forests, which provide clean air to the world. In return, the first world provides Faguas with electricity and other material commodities. The arrangement was meant to be mutually beneficial, but Faguas' lack of development has become an excuse for its exploitation by the richer and more industrialized countries. Also, and due to its isolation, it has become a refuge for those that participate in illegal and unethical activities. As a result, one can carry out scientific experiments on human subjects, develop and produce dangerous drugs, deal in arms, and traffic in human organs without fearing punishment. The insidiousness of this situation is best illustrated by the fact that Faguas has become the garbage dump for the rich capitalist nations. As deplorable as the situation is, however, were it not for the trash, the nation would have regressed to the Stone Age. Indeed, given the ban on industrialization and technological development, for most Faguans, the trash is the only way they can access technology. The small appliances, televisions, computers, and many other objects thrown out by the wealthy nations are valued commodities in the underdeveloped nation. The

garbage trade can be seen as an ambivalent sign: it represents the exploitation of the Faguans as well as their opportunity for development.

The ban on industrialization that inspired turning trash into a resource also resulted in the creation of a barter economy. Money is practically obsolete in Melisandra's country because the majority of Faguans does not have jobs and survive by trading whatever goods and services they can provide. In addition to the objects that arrive in Faguas via the garbage barges and are refurbished and traded, independent traffickers bring a variety of consumer goods into the country and exchange them for whatever services or products Faguans have to offer. However, the activities of these modern merchants are not limited to these simple trades, and their business seldom benefits Faguas. In cahoots with Damián and Antonio Espada, the brothers that rule the country through fear and violence, these new merchants participate in the traffic of orphans and human organs. The rulers also allow an Argentine arms dealer to cultivate a plantation of 'filina' –a genetic mutation of marihuana and cocaine– in exchange for all the weapons he can bring into the country.

Clearly, both *La ley del amor* and *Waslala: Memorial del futuro* present futures in which the globalization of neoliberalism has led to the creation of dystopian societies. Unlike Fuentes and Aridjis, however, Esquivel and Belli do not limit their role to criticizing present political and ideological trends. Instead, they suggest alternative paths to development. In *La ley del amor*, Esquivel proposes a philosophy based on a variety of existing ideologies and values –Hinduism, Buddhism, New Age and the beliefs of indigenous American cultures among others– as the answer to the logocentrism that has characterized Western Culture since the Scientific Revolution. Lisbeth Gant-Britton (2000) observes that the beliefs reflected in the tropes of regression and reincarnation that take place in *La ley del amor* can be seen as references to "the active and important Latin American concept of the interrelation between the spirit world and the real world" (p. 267). Indeed, according to Azucena's guardian angel, the Law of Love that gives Esquivel's novel its title is a philosophy based on the belief that there is a certain order to the cosmos and that the person that causes a disturbance in the cosmic order is the only one that can restore it (p. 24). That is, humans, animals, plants, objects and even spirits are all part of a cosmic order that has been functioning for thousands of years and that must be maintained for the benefit of all.

For its part, *Waslala: Memorial del futuro* questions neoliberalism by presenting it as one of many coexisting ideologies, none of which are optimal. At the

beginning of the novel, neoliberalism is the dominant and accepted discourse. The protagonist and her grandfather admire the advances of the First World, which they considered the bastion of civilization and the example for Faguas to follow. However, when Melisandra leaves the hacienda and experiences the reality of Faguas first hand, her view of the world begins to change. She realizes that neoliberalism and unchecked technological progress have led the country to its present situation and must be changed. Another ideology presented in *Waslala: Memorial del futuro* is what is known to Faguans as 'comunitarismo.' This combination of communist and anarchic philosophies is also discredited because the different communities that have formed following this ideology are uncoordinated and cannot function as legitimate substitutes for the rule of the brutal Espadas. A third alternative presented in *Waslala: Memorial del futuro* is radical feminism, whose followers believe that women are better off isolating themselves in 'matrias,' since men, who are violent and corrupt by nature, drain women of their vital energy. Belli's protagonist understands this reasoning, but rejects this ideology because she does not believe men and women are enemies. She reaches the conclusion that Faguas must find its own solution to its problems.

In the end, it is clear that, like Fuentes and Aridjis, by presenting the future as a dystopia, Esquivel and Belli want to warn their readers of the negative consequences neoliberalism can have on Mexico, Faguas / Nicaragua, and the world at large. But they do not do so by ending their novels with apocalyptic events. On the contrary, both *La ley del amor* and *Waslala: Memorial del futuro* finish after their protagonists discover the way to restore the dream of utopia for their nations. In *La ley del amor*, Azucena finally understands the connections between the past, the present and all the living beings on the planet. Her nemesis, the power-hungry politician, Isabel Gónzalez repents for her many crimes and promises to protect the Law of Love. And, as it turns out, getting Isabel to pronounce the word *love* is all Azucena needed to do to restore the cosmic order and allow good to finally triumph over evil. In *Waslala: Memorial del futuro*, Melisandra reaches the mythical utopian community of Waslala buried deep in the jungle. There, she finds the answers to her personal questions –such as why her mother abandoned her as a child– as well as the solution to Faguas' problems. More importantly, she revives the dream of utopia when she decides to leave the jungle and return to the city where she will lead her people in the creation of a better society. Melisandra tells her mother that she has a duty towards her fellow citizens. To help her in her mission, her mother gives Melisandra the annals written by the people of Waslala, which

she calls a “memorial del futuro” (p. 325). They contain a detailed record of what the people did and how they did it, the errors and successes of their community. These annals now belong to Melisandra and to Faguas, and represent a blueprint for the reconstruction of the country and the eventual creation of utopia.

## Conclusion

In the first half of the twentieth century, novels like Aldoux Huxley’s *Brave New World* (1932), George Orwell’s *1984* (1949) and Ray Bradbury’s *Fahrenheit 451* (1953) warned the world of the possible abuses of non-democratic regimes that were given uncontrolled access to modern technology. By the 1980s, however, it seemed that the nightmare they predicted had been averted and that democracy had won over authoritarianism. The end of the Cold War led Francis Fukuyama to declare the ‘end of history’ and the end of ideological conflict. To him, the dialectical process of history came to a halt when capitalism and liberal democracy became the dominant economic and political systems throughout the globe. It appeared indeed that the majority of the world’s nations had reached an implicit ideological agreement. Not only did the former socialist states of Eastern Europe adopt democratic political systems and capitalism but, with the exception of Cuba, the traditionally authoritarian governments of Latin America accepted the ‘Washington Consensus’ and undertook neoliberal reforms.

Nevertheless, the contradictory results of neoliberalism in Spanish America soon became a topic of debate among the area’s intellectuals and writers. The dark mood, anxiety and loss of faith that critics observed are especially noticeable in *Cristóbal nonato*, *¿En quién piensas cuando haces el amor?*, *La ley del amor*, and *Waslala: Memorial del futuro.* By presenting dystopic worlds, these four novels warn their readers of the dangers of neoliberalism and the technological development that comes with it. Their messages are slightly different, however. By ending their novels with the apocalyptic destruction of Mexico / Moctezuma City, Carlos Fuentes and Homero Aridjis appear to say that there is nothing to be done against the overwhelming power of the political and economic forces that support the new neoliberal world order. Complete destruction is necessary to make way for the construction of a better world. In contrast, by ending *La ley del amor* and *Waslala: Memorial del futuro* with the restoration of the utopian dream, Laura Esquivel and Gioconda Belli suggest that the world can still be saved. They remind us that, if

human beings are able to establish a positive relationship between society, technology, and nature, utopia remains a possibility.

## References

Acevedo, R. L. (1982). *La novela centroamericana: Desde el Popol Vuh hasta los umbrales de la novela actual*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.

Arévalo Martínez, R. (1938). *El mundo de los maharachías*. Ciudad de Guatemala: Unión tipográfica, Muñoz Plaza y Compañía.

Arévalo Martínez, R. (1939). *Viaje a Ipanda*. Ciudad de Guatemala: Centro Editorial, s.a.

Aridjis, H. (1996). *¿En quién piensas cuando haces el amor?* México: Alfaguara.

Asimov, I. (1977). Social science fiction. In D. Knight (Ed.), *Turning points: Essays on the art of science fiction* (pp. 29-61). New York: Harper and Row.

Blanch, A. (1984). Elogio de la fantasía: Del mito a la ciencia ficción. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, *209*(1024), 33-44.

Bauman, Z. (1998). *Globalization: The human consequences*. New York: Columbia University Press.

Belli, G. (1996). *Waslala: Memorial del futuro*. Managua: Anamá Ediciones Centroamericana.

Bradbury, A. (1993, June). *Christopher unborn*, by Carlos Fuentes. [Review of book *Christopher unborn*, by C. Fuentes] *New Internationalist*, 244. Retrieved from http://www.oneworld.org/ni/issue244/review.htm

Castañeda, J. G. (1993). *Utopia unarmed: The Latin American left after the Cold War*. New York: Alfred A. Knopf.

Chomsky, N. (1999). *Profit over people: Neoliberalism and global order*. New York, Toronto, and London: Seven Stories Press.

Columbus, C. (1999). *Cristóbal Colón: Los cuatro viajes. Testamento*. Varela, C. (Ed). Madrid: Alianza, 1999.

Durán Luzio, J. (1979). *Creación y utopía: Letras de Hispanoamérica*. San José: Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Esquivel, L. (1995). *La ley del amor*. New York: Three Rivers Press.

Ferreras, J. I. (1972). *La novela de ciencia ficción: Interpretación de una novela marginal*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Franco, J. (1990). Introduction. *Special Issue on Fin de Siècle in Latin America*. *Studies in Twentieth Century Literature*, *14*(1), 5-7.

Fuentes, C. (1987). *Cristóbal nonato*. México: fce.

Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest, 16* (Summer), 3-18.

Fukuyama, F. (1992/1998). *The end of history and the last man*. New York: Avon Books.

Gant-Britton, L. (2000). Mexican women and chicanas enter futuristic fiction. In M. S. Barr (Ed.), *Future females, the next generation: New voices and velocities in feminist science fiction criticism* (pp. 261-276). Lanham: Rowman and Littlefield.

Gagini, C. (1920/1973). *La caída del águila.* San José: Editorial Costa Rica.

Heinlein, R. A. (1977). Science fiction: Its nature, faults and virtues. In D. Knight (Ed.), *Turning points: Essays on the art of science fiction* (pp. 3-28). New York: Harper and Row.

Hoeg, J. (1997). The social imaginary / symbolic: Technology and Latin American literature. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, *30*(4), 95-108.

Hoeg, J. (2000). *Science, technology, and Latin American narrative in the twentieth century and beyond*. Bethlehem: Lehigh University Press.

Imaz, E. (1946). *Topía y utopía*. México: Tezontle, Fondo de Cultura Económica.

Juan-Navarro, S. (1991-1992). En busca de la utopía: La novela como alegoría de la nación en *Cristóbal nonato* de Carlos Fuentes. *Explicación de Textos Literarios 20*(1), 24-46.

Klaíc, D. (1991). *The plot of the future: Utopia and Dystopia in modern drama*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lainfiesta, F. (1879/2013). *A vista de pájaro*. Brimfield: Casasola Editores.

Malmgren, C. D. (1991). *Worlds apart: Narratology of science fiction*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mander, J. (1996). Facing the rising tide. In J. Mander & E. Goldsmith (Eds.), *The case against the global economy: And a turn toward the local* (pp 3-19). San Francisco: Sierra Club Books.

Margulis, M., & Urresti, M. (1997). La época de la cultura y la cultura de la época. In M. Margulis & M. Urresti (Eds.), *La cultura en la Argentina de fin de siglo: Ensayos sobre la dimensión cultural* (pp. 15-45). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

McChesney, R. W. (1999). Introduction. *Profit over people: Neoliberalism and global order* (pp. 7-16). New York, Toronto, and London: Seven Stories Press.

More, T. (1516/2001). *Utopia*. (Clarence H. Miller, Trans.). New Haven: Yale University Press.

Rivero-Potter, A. (1996, winter). Columbus' legacy in *Cristóbal nonato* by Carlos Fuentes. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos, 20*(2), 305-325.

Rodó, J. E. (1900/1947). *Ariel*. Montevideo: Colombino Hermanos.

Soto-Hall, M. (1899). *El problema*. San José: Imprenta y Librería Española.

Suvin, D. (1988). *Positions and presuppositions in science fiction*. Kent: Kent State University Press.

Vasconcelos, J. (1925/1997). *The cosmic race: A bilingual edition* (D. T. Jaén, Trans. & Ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vela, D. (Ed.). (1943). *Literatura guatemalteca* (2 Vols.). Guatemala: Unión Tipográfica Muñoz Plaza.

Wartofsky, M. W. (1992). Technology, power, and truth: Political and epistemological reflections on the Fourth Revolution. In L. Winner (Ed.), *Democracy in a technological society* (pp. 15-34). Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers.

*Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. (1989). Utopia. New York: Gramercy Books.

Yergin, D., & Stanislaw, J. (1998). *The commanding heights: The battle between government and the marketplace that is remaking the modern world*. New York: Simon & Schuster.

Zea, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. México: Colegio de México.

# 10 The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's *Utopia* as Keys to Grasp its Political Message and Legacy

## El contexto histórico y retórico de *Utopía* de Tomás Moro como clave para entender su mensaje político y su legado

Vita Fortunati

**Abstract**

I will address three main characteristics of *Utopia*: 1. The importance of the formal structure and literary shape of *Utopia,* which are essential to grasp its political message, being the counterpart of its philosophical attitude and methodological approach for analyzing and criticizing the real world. I will argue that *Utopia* is a text which urges the hermeneutical search for truth besides representing a possible plan or a model to imitate or to follow; 2. *Utopia* foregrounds the relevance of rhetoric and communicative strategies in a society underlying the difference between public and private speech. In this respect Thomas More stresses the function of calm and civil dialogue based on mutual respect in an atmosphere of tolerance, where problems can be solved without violence; 3. In *Utopia* Thomas More lets the values of *humanitas* emerge and stresses the strong link between politics and ethics. Moreover, *Utopia* represents a new perspective where different cultural traditions, such as the Greek, the Roman, and the Hellenistic, as well as the Judaic and Christian ones converge and melt to build a new comprehensive and integrated synthesis where all these elements are reinterpreted by a sophisticated intellectual of the Renaissance milieu.

**Keywords:** Rhetoric, historical context, satire, dialogue, litotes, humanistic culture.

**Resumen**

Me referiré a tres características principales de *Utopía*: 1. La importancia de su estructura formal y forma literaria, necesarias para comprender su mensaje político, que es la contraparte de su postura filosófica y enfoque metodológico para analizar y criticar el mundo real. Afirmaré que *Utopía* es un texto que insta a la búsqueda hermenéutica de la verdad además de representar un plan ejemplar o modelo a imitar o a seguir; 2. *Utopía* pone en primer plano la relevancia de las estrategias retóricas y comunicativas en una sociedad que constituye la base de la diferencia entre el discurso público y privado. Al respecto, Tomás Moro enfatiza la función del diálogo civil y tranquilo basado en el respeto mutuo en una atmósfera de tolerancia, donde los problemas se pueden resolver sin violencia; 3. En *Utopía*, Tomás Moro hace emerger los valores humanos y enfatiza el fuerte vínculo entre la política y la ética. Adicionalmente, *Utopía* representa una nueva perspectiva donde las diferentes tradiciones culturales, como la griega, la romana y la helenística, así como la judía y la cristiana, convergen y se integran para construir una nueva comprensión y una síntesis integral donde todos estos elementos son reinterpretados por un intelectual sofisticado del ámbito renacentista.

**Palabras clave:** retórica, contexto histórico, sátira, diálogo, lítotes, cultura humanística.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Vita Fortunati**
Full professor of English Literature, University of Bologna, Italy.
E-mail: vita.fortunati@unibo.it

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Fortunati, V. (2016). The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's *Utopia* as Keys to Grasp its Political Message and Legacy. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 249-270). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Fortunati, Vita. "The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's *Utopia* as Keys to Grasp its Political Message and Legacy". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Fortunati, Vita. "The Rhetoric and the Historical Context of Thomas More's *Utopia* as Keys to Grasp its Political Message and Legacy". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 249-270. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introduction

The working hypothesis of my contribution is that in order to understand the political message of Thomas More's *Utopia* it is necessary to take into consideration its rhetoric. In fact in the work there is an intertwined link between shape and content. The essay will analyze its literary devices: the use of dialogue and its hermeneutical function, the role of its different characters, the use of satire and irony, the symbolic value of the theme of journey.

As is the case for all the masterpieces of humanity, there have been many interpretations of Thomas More's *Utopia*, which have stratified in time. It was the very structure of this golden booklet ("*libellus vere aureus*") that has given rise to a plethora of assessments that can be generally grouped in two main currents: the first has stressed the Catholic faith of the author and has thus read *Utopia* as a 'moral allegory', while the second has privileged his political and social proposal based on common property and consequently seen *Utopia* as a political manifesto. On the one hand, then, the interpretation supported by R.W. Chambers (1935), according to whom Thomas More is the champion of Medieval Christianity, of the communal values present in the life of the monasteries; on the other hand, that proposed by K. Kautsky (1979), for whom More is an exceptional precursor of modern socialism. The aim of my chapter is to demonstrate how the very structure of *Utopia* shows exactly that, more than a plan or a project to carry out or to imitate, it is a method to analyze and criticize reality. Utopia then is not to be seen as a model on which to reconstruct the political and social world, but as a text that stimulates the discovery and the heuristic analysis of truth. The analysis of the work shall foreground how the shape of Utopia is set between political philosophy and rhetoric. Utopia configures itself as a textual device, a text construed thanks to the skillful use of rhetorical tropes, of cryptic allusions and quotations, which must be correctly deciphered by the reader.

## The Ambiguous Interplay between Fact and Fiction

*Utopia* cannot merely be considered an extraordinary, self-contained rhetorical game, because it is deeply rooted in its time. Utopia was conceived in the summer of 1515 when More was taking a period of rest in the Flanders where he had gone as a member of a royal trade commission. Evidence has been provided for the fact

that he wrote Book II first and only later Book I, after he had gone back to London in October 1515. The work is structured in two books, and is well adapted to the utopist's frame of mind: a first, negative, *destruens* part, which criticizes the evils that beset Henry VIII's England, a second, positive, *construens* part, in which the political, economic and moral characteristics of the new island, Utopia, are described and illustrated. This two-part structure underlines the close links existing between utopia and satire (Elliot, 1970), a genre that More was fond of, as the explicit reference to Horace's poetics shows: his booklet, *Utopia*, was supposed to amuse, entertain, but also instruct.

*Utopia* is a complex work; it represents the *summa* of various types of knowledge, and reveals the familiarity with the various circles in which More, because of his political offices and competence, had the opportunity of moving. As attorney general and chancellor of the State he was well acquainted with the world of law and of the courts, and as a politician he was a part of the Royal court, and knew how to steer his course amongst intrigues and plots; as a thinker he enjoyed the company of the humanists of his day and of the academic world and, having taken part in important diplomatic missions, he did not hold cheap the world of commerce and finance. It is from his vast knowledge of the different strata of society that his great capacity for the lucid analysis of the evils of his world and for their objective judgment is born, together with his ability of making many linguistic styles and genres, such as jokes, satire, political essays and comedy, interact simultaneously. In *Utopia* two discursive strategies are juxtaposed: the first one is realistic and it is particularly evident in the first book structured as a dialogue, when More anatomizes, with merciless clarity, the disastrous effects of incipient capitalism, of the tyrannical regime of absolute monarchy and of the corruption of the clergy. The second one is the one he started himself, consisting in the speculative capacity of envisaging a completely *different*, *other* world, which is nevertheless described with a richness of details and a precision that render it believable. The strategy is descriptive and illustrates the political, economic and moral features of the new Island of Utopia. The rigor, almost an obsession, and the representational skill with which More describes an alternative society are powerful strategies to persuade the reader of the reality of Utopia, the country that does not exist.

The very long title of this short work *On the best State of a Commonwealth and on the new Island of Utopia A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining by the Most Distinguished and Eloquent Author Thomas More Citizen and Undersheriff*

*of the Famous City of London* and the subtitle of the first book *The First Book of the Communication of Raphael Hythloday, Concerning the Best State of Commonwealth* is clear evidence of the complexity of this exceptionally dense and highly ambiguous work. Not exceeding 150 pages in its final version, the work aims to be instructive as well as diverting, in accordance with the aesthetic principles of Horace and Lucretius. The title itself openly declares the typical aesthetic precept of the humanist More, which was also the attitude of his great friend Erasmus, of the '*riso ludere,*' that is, to assert serious things by means of playing, as dictated by the great lesson taught by the Greek writer Lucian.

In order to understand the sometimes-cryptic allusions and the rhetorical games woven into *Utopia*'s narrative, one must insert it in the philosophical and moral context of the circle of humanists such as Erasmus, Giles and Guillame Budé that More was a part of. In the series of letters that preface and frame the 1518 Basil edition, in which the booklet appeared together with other texts –i.e. two litographies depicting the island of Utopia, the Utopian's alphabet and the six-line stanza signed by a certain Anemolio– his humanist friends not only comment and give their own interpretation of the text, but freely ask the question whether More has *invented* or *reported* a real dialogue. In these letters a sort of 'utopian pact' is established between the text and the reader (Baczko, 1981, p. 865), who must not only accept the rules of this subtle game, this bewildering mixture between reality and fiction, but he must also be able to decode the unremitting semantic challenges of the names More has given his characters and places. Book I begins with the narrator More relating his trade mission in Bruges on wool business and of his encounter, outside the church of Nôtre Dame in Antwerp, with a foreigner accompanied by his friend Peter Giles:

> […] I chanced to espy this foresaid Peter talking with a certain stranger, a man well stricken in age, with a black sun-burned face, a long beard, and a cloak cast homely about his shoulders, whom, by his favor and apparel, forthwith I judged to be a mariner. (More, 1999, p. 11)

Peter is introduced to More as Raphael Hythloday, a Portuguese sailor who travelled with Amerigo Vespucci in his voyages to the new world and visited unexplored countries, encountering different peoples, laws and customs. Hythloday, however, is not a simple traveller: "He hath sailed indeed, not as a mariner Palinurus, but as the expert and prudent prince Ulysses; yea, rather as

the ancient and sage philosopher Plato" (More, 1999, p. 12). Raphael is a sailor and a philosopher, a well-read humanist, who knows Latin and Greek perfectly and has read the classics. The setting moves from the churchyard to the garden of More's house. Raphael begins to relate his peregrinations and the teachings he has learnt from unknown peoples: " [...] so he rehearsed divers acts and constitutions whereby these our cities, nations, countries, and kingdoms may take examples to amend their faults, enormities, and errors" (More, 1999, p. 15), among which, of course, the island of Utopia mentioned in the title. However, before describing this country the narrator More and the traveller Raphael Hythloday have a long conversation regarding the intricate and delicate relationship between the philosopher, the intellectual and power. Such a debate originates from the question Peter Giles asks to Raphael:

> Surely, Master Raphael?,' quoth he', I wonder greatly why you get you not into some king's court. For I am sure there is no prince living that would not be very glad of you, as a man not only able highly to delight him with your profound learning, and this your knowledge of countries and people, but also meet to instruct him with examples and help him with counsel. And thus doing, you shall bring yourself in a very good case, and also be of ability to help all your friends and kinsfolk. (More, 1999, p. 15)

Raphael's attitude is radical: he is the idealist philosopher who accepts no compromise with reality and tries to preserve his independence of thought. Power engenders greed, violence and war. Most men of power do not accept being told the truth about the conditions of their own countries and, above all, they do not want to encourage reforms. At this point, in order to receive confirmation of the righteousness of his position, Raphael Hythloday begins on another digression, a 'dialogue within the dialogue.' He describes a dispute which occurred in the house of Cardinal John Morton, Archbishop of Canterbury, patron, employer and mentor to More in his childhood. It is at this point that criticism and satire against English institutions and laws begin. The dispute originates from a courtier's appreciation of the rigid British legislation that punishes theft and vagrancy with the death penalty. Raphael Hythloday seizes the opportunity to bitterly reproach the English penal system and the socio-economic system of the country. Social evils cannot be solved by means of penalties and punishment, however severe these may be; it is necessary instead to find out the reasons why men commit such crimes. The main reason is to be found in the aristocracy, a rich, idle and parasitic class that

has deprived the industrious farmers of their land and destroyed their houses in order to create pastures for sheep and the production of wool. Hythloday provides an accurate analysis of the Enclosure Act, which forced countrymen to move to towns and become vagrant, through the well-known quotation:

> Forsooth, my lord , quoth I , your sheep that were wont to be so meek and tame and so small eaters, now, as I hear , be become so great devourers and so wild , that they eat up and shallow down the very men themselves. (More, 1999, pp.21- 22)

Economic and social crisis inevitably leads to the corruption of customs: punishing theft with death is immoral, since only God has rights over human life. Moreover, it is dangerous because it encourages bandits to kill their victims in order to get rid of witnesses. Hythloday juxtaposes the English penal system with the habits of the Polylerites, whose law is based on equity and effectiveness. Thieves are condemned to hard labor which has to provide social benefit, but at times they can also be employed by private citizens and: "But being diligent about their work they live without check or rebuke. Every night they be called in by name, and be locked in their chambers" (More, 1999, p. 28). At this point, the debate focuses on the British and French kings' evil imperialist policies, based on military conquest. Instead of taking care of the well-being of their people, European kings are driven by an inextinguishable thirst for wealth and receive the bad services of their counselors, who always invent immoral and pernicious ways to ensure that their prince's wealth is to the detriment of his people. Quite different is the behavior of people such as the Achorians and the Macarians, whose interest is their country's prosperity rather than their own personal wealth.

Confronted with Hythloday's pessimism about the actual chance of persuading the governors to modify their political regime, the narrator More plays the role of the practical philosopher who must be capable of adapting to circumstances and of finding a mediation:

> But there is another philosophy more civil, which knoweth, as ye would say, her own stage, and thereafter, ordering and behaving herself in the play that she has in hand, playeth her part accordingly with comeliness, uttering nothing out of due order and fashion. And this is the philosophy that you must use. (More, 1999, p. 41)

Raphael seems not to understand (or perhaps does not want to understand) More's proposal: he cannot distinguish diplomacy from simulation and, in his opinion, the advice to adapt to circumstances becomes a sort of shield that protects other people's corruption. Raphael stands for radical change and, above all, for one clear and overriding idea: that private property and money are the root of all social evils.

> Howbeit, doubtless, Master More ( to speak truly as my mind giveth me), where possessions be private, where money beareth all the stroke, it is hard and almost impossible that there the weal-public may justly be governed and prosperously flourish. Unless you think thus: that justice is there executed where all things come into the hands of evil men, or that prosperity there flourisheth where all is divided among a few: which few nevertheless, do not lead their lives very wealthily, and the residue live miserably, wretchedly, and beggarly. (More, 1999, p. 44)

As a matter of fact, utopian institutions are based on the abolition of private property and money. As an answer to the doubts set forth by his interlocutors about the convenience of Raphael Hythloday's proposal, the philosopher and traveller claims that they lack imagination. Indeed, during his five-year stay on the island of Utopia, he has witnessed and experienced the righteousness of utopian institutions and the happiness and harmony they bring to their people. At the end of Book I, Raphael Hythloday, urged by the narrator More, promises to give an accurate description of the island.

## The Rhetorical Device of Litotes, the Use of Paradox and the Rhetoric of Communication

Utopia is the founding text of the utopian genre for two main reasons. The first is that Thomas More coined the key word, utopia, with a double etymology: *outopos* and *eutopos* in Greek means non-place, land of nowhere (*ou-topos*), but also land of the good and happiness (*eu-topos*). The second reason is that Utopia establishes the paradigm, the formal and thematic recurring elements which will be developed and transformed by the tradition of utopian texts that followed it. As a matter of fact, the prevalent rhetorical figure of the work is the litotes (McCurtcheon, 1971): The ironic process consists of assigning to his island names whose meaning is denied

at the very moment in which it is expressed. Moreover the use of this rhetorical figure intends stressing the importance of the 'negative way' to reach truth. The subtle intellectual play does not exclude the seriousness of intent, but constitutes a communication and persuasion strategy that was common practice amongst the humanists at the time. Miguel Abensour has highlighted, taking up Léo Strass's (1979, p. 244) essay, how More has used, with sophisticated mastery, the "ductus obliquus" (Abensour, 2000), a technique of secret, encoded writing that enabled thought to search for the truth without directly striking the current opinions of a regime that tolerated no criticism, and thus avoided incurring in the dangers of censorship.

The strategies of this particular type of writing are various: puns, false quotations, pseudonyms, and odd expressions. In this sense the cryptic form of utopia created by More is, and will be for future utopists, a discursive strategy aimed at expressing new, subversive thoughts, wanting to unhinge orthodoxy and strike the foundations of the beliefs and the institutions on which society is built. The prevailing figure of speech, in fact, is litotes, a rhetorical expedient through which More gives his island names which disprove their meanings as soon as they are pronounced. Therefore Anyder, the river, means "waterless" in Greek, the capital city, Amaurot, means "dark city" and the philosopher and traveller Hythloday has a surname that means "a non-sense-peddler," while his name Raphael reminds the reader of the double role of the archangel, who heals sufferers and, at the same time, reveals and proclaims 'God's works.' Such subtle intellectual play does not exclude a serious intentionality, but it builds up communicative strategies of persuasion which were very common among the humanists of the time. At the basis of the writing of *Utopia* there is, then, the conception More shared with his friend Erasmus of saying serious things jocosely, and the *'dicere mendacium'*, the value of lying in order to affirm the truth, according to the great teachings of Lucian of Samosata. Even madness becomes a way of exposing the perversions of society, according to a type of philosophical speculation that develops by means of paradox (Fleisher, 1973, pp. 5-45).

In the first book, More and Hythloday's discussion on whether one should or should not serve someone in power is clearly derived from Plato, and shows how in *Utopia* one of the central problems is that of the rhetoric of communication in a civil society, and how More identifies two of these, public and private rhetoric. Regarding this issue, More's epistle on how to translate in Latin the Greek term *logos*, which appears in the first verse of John's gospel, is illuminating: in Latin

there are two terms, *sermo* and *verbum*. By *sermo* oral, colloquial speech (discourse) is meant, while *verbum* means word that can also acquire the sense of intimate thought, whereas in the Greek term *logos*, qualities such as wisdom and reason are also included. *Utopia* presents in itself various forms of discourse: it is first of all *sermo*, spoken discourse, the tale of a journey, a conversation, a dialogue amongst friends. But *Utopia* is also *verbum,* a verbal construct, a discourse of thought, a conceptual elaboration that More has Hythloday express. And it is also *logos*, since it represents the supreme achievement of wisdom, of *humanitas*.

Because of all that has been said up to now, it is understandable how, for More, rhetoric and dialectic are two twin arts and how he had a clear awareness that every space called for different forms of communication. This is what happens in *Utopia*, where two spaces are opposed: the garden and the court, the former is where the dialogue amongst humanist friends takes place, a private space, protected from indiscreet glances, the latter is public, exposed to the malevolent gaze of the powerful. The space of the garden is that of friendship, of the "*societas amicorum*" (Trapp, 1991), a light place where conversation, *sermo*, flows freely amongst people who are fond of each other and share the same values of *humanitas*. The space of the court is, instead, dominated by power relations and by pride, of , it is also beset by public opinion, which prevents the search for truth and hinders the achievement of real knowledge. In the first book, More expounds a lucid condemnation of the tyrannical regime of the English monarchy that has reduced England to poverty and indigence. From this point of view *Utopia* can be considered a sort of complement to *The History of King Richard the Third* (1513), the tyrant *par excellence*, whose *Hybris*, arbitrary power and insatiable lust for riches are the effects of unreasonableness and the cause of all social ills. We cannot forget that since 1506 More and Erasmus had worked together on a book based on Lucian, the *Tyrannicida*, whose thesis was that a tyrant can be eliminated only by means of a radical act, such as the cutting of the isthmus wrought by king Utopos in order to create Utopia.

## The Intricate Relationship between More (Author, Narrator and Character) and Raphael Hytloday and the Heuristic Value of Dialogue

More also shared with Erasmus the passion for and the deep study of the Classics. Together they translated Lucian's *Dialogues*, and More acquired from Plato and

Cicero the sense of the importance of dialogue as a maieutic instrument to attain the truth. The first book, indeed, is structured round the device of the dialogue taking place in More's garden, with More himself, Peter Giles and Raphael Hythloday as the speakers. Hythloday is, of course, the philosopher sailor who recounts his peregrinations and the teachings he has acquired from visiting unknown peoples, amongst whom, of course, there are the inhabitants of Utopia. Before describing it, More the narrator and the traveller-character Hythloday indulge in a long digression, introducing it thus as a 'dialogue in the dialogue', on several subjects linked to the political issues of the day, such as the *enclosure*s, that is the fencing off of terrains up to then left free for common pasture, the disproportion between crimes and their punishment, the corruption of the clergy and finally the delicate relationship between the philosopher, the intellectual and power. Through this dialogue the reader starts learning the way in which More's thought develops, a thought that continuously questions and reflects itself, making the reader understand how the principle of tolerance is both explicitly expressed in its contents and transmitted through its structure (the formal device). This because, although in the dialogue vital issues are debated and the two interlocutors find themselves in antithetical positions, the discussion is carried through in an extremely balanced way. Both speakers have ample space in which to freely express their different points of view, in a serene and civilized dialogue that is underpinned by mutual respect, in a climate of tolerance in which problems can be solved without recurring to violence.

The literary fiction *Utopia* is based upon is the complex and intricate relationship between More –the author, More –the narrator-character, and the fictional character Raphael Hythloday. This because More –the narrator-character intervenes both directly as 'persona' in the dialogue of the first book, and in Raphael Hythloday's final peroration, in the second book, in defense of Utopia.

The literary shrewdness and skill whereby Thomas More articulates this relationship are unquestionable, as proved by the many interpretations the work has generated among More scholars, who try from time to time to identify More's attitude with the ideas expressed by one character or another without keeping in mind the complex literary structure that characterizes Utopia. In the opinion of some critics, the character More has to be identified with More the author of Utopia, his attitude thereby becoming antithetical to Hythloday's. Other critics claim, instead, that the author used this literary device as a kind of mask in order to give free expression to Hythloday's ideas.

More –the character and Raphael Hythloday represent, then, in *Utopia* two differing positions: the first is the reformist one which chooses oblique means and is characterized by an ethical sense of responsibility towards others; the second –Hythloday's– is prophetic, visionary and radical, and does not accept compromises. On the one hand, after a bitter harangue against the excessive luxury of nobles and the despotism of kings, Raphael, the philosopher and humanist traveller, who has refused to serve the powerful, upholds the principle on which Utopia is founded: the abolition of private property and the common ownership of goods. On the other, More –the narrator/character, the politician that champions the necessity of finding the middle ground, expresses his doubts on the possibility of realizing a society where private property and money have been abolished:

> [...] therefore I, praising both their institutions and his communication, took him by hand and led him in to supper, saying that we would choose another time to weigh and examine the same matters and to talk with him more at large therein. Which would God it might once come to pass. In the mean time, as I can not agree and consent to all things that he said, being else without doubt a man singularly well learned and also in all worldly matters exactly and profoundly experienced: so must I needs confess and grant that many things be in the Utopian weal –public which in our cities I may rather wish for than hope after. (More, 1999, p. 123)

The dialogue form of the first book confers a lively tone to the language, while the second book's descriptive nature transforms the dialogue in an exposition of the social, political and moral features of the island of Utopia. This structural difference is characterized also by the diversity of style: in the first book, More uses a type of Latin[1] full of elliptical sentences, interrupted by parenthesis, in order

1 Thomas More's work was first published in Latin in Louvain, towards the end of 1516, under the title *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia, libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus clarissimi disertissimique viri Thomae Mori inclutae civitatis Londinensis civis et Vicecomitis*. It was published in Paris in 1517 and in 1518 another edition was published in Basel, in the shop of Johann Froben, which included letters from Erasmus of Rotterdam to Johann Froben, from Guillaume Bude to Thomas Lupet, from Peter Giles to Jerome de Busleyden and from Thomas More to Peter Giles. The first English translation by Ralph Robinson was published in 1551 under the title *On the best State of a Commonwealth and on the new Island of Utopia A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining by the Most Distinguished and Eloquent Author Thomas More Citizen and Undersheriff of the Famous City of London.*

to suggest the character of a living language, while in the second book Raphael employs short, apodictic, simple sentences, repeated and factual expressions. The language of the first book stresses its dramatic, almost theatrical component, which emphasizes the contrast in Europe between the political and cultural diversity of its countries, while the contrived simplicity of the second part plays a persuasive role. In the second book More shows how the creation of a place that is *othe*r is founded on the choice of a regulating principle, rationally applied to every single aspect of the real, in this sense More confirms the laic trust in reason as an instrument capable of eliminating the contradictions of the present (More, 1971; Firpo, 1964; Comparato, 2005, pp. 63-70).

Moreover, a whole series of contrasting interpretations reveals Utopia as an open-ended book: Utopia as the dream of a humanist philosopher highly influenced by Plato, as an evangelical society based on the model of the first Christian community, as a bitter satire against the politics of the time, and as a sort of link between Plato's aristocratic communism and modern communism. Alongside the new moral values proposed by the humanist Thomas More (equality among classes, abolition of private property and mutual tolerance among different religious beliefs), other proposals are formulated that never aim to be definitive. Accordingly, Thomas More's work is to be read as 'an open ended exercise,' aiming at questioning the principle of authority. On the one hand, the study of Greek by the humanists can be considered as a way of reducing the authority burden of Latin culture. On the other, the Greek language offers the opportunity to play with the polysemic nature of names, which would not be possible with the Latin language. It has been rightly observed that the translation of the Greek term *utopia* into the Latin word *nusquam* inevitably causes a loss in meaning (Quarta, 2015, pp. 103-124) Moreover, the Platonic device of the dialogue, enriched by some aspects of the culture of the time (drama and interludes, as well as legal disputes in courts, given More's profession as a judge), becomes in More's hands a means to stress once again the importance of the principle of tolerance.

The serene and even-handed dialogue between Hythloday and More is opposed on purpose, in the first book, to the senseless and uncivilized fight that takes place in the house of Cardinal John Morton, archbishop of Canterbury, during which slanderous accusations, insults and abuse are sent flying between a monk and a parasitic buffoon. These are, amongst other things, typical characters of satire, that More has the merit of revitalizing with an unmistakably contemporary touch. This technique of the 'dialogue in the dialogue', besides being a counter point to the

example of what is not to be done, also functions as a way of getting Raphael to state the primary cause of the disorders, the social ills and the poverty of Henry VIII's England: enclosures have profoundly changed the social relationships in the countryside, because the diffusion of large, huge even, landed estates has caused the expulsion of peasants, of smallholders, and their forced urbanization, unemployment, the rise of prices and in particular oligopoly, that is the property of cattle in the hands of few people. Critics have rightly highlighted that the model for the dialogue in *Utopia* is not only to be found in Plato, but also in Cicero, because the latter gives ample space to the way in which the various positions of different interlocutors are presented, rather than expounding on the final solutions (More, 1995, pp. 22-23). In this sense, Edward Surtz's position is still a valid one, since it considers "Utopia an open work, or better, a dialogue that does not shut end" (More, 1965a, p. XXVI), that is a work that does not want to give dogmatic solutions.

## The Symbolic Value of Journey and the Literary Device of Estrangement

Some scholars studying the origins of utopian writing emphasise the references to the great geographical discoveries and to the travel reports which are explicit in both Thomas More and Francis Bacon. Raphael Hythloday is a philosopher, but also an experienced sailor who travelled with Amerigo Vespucci. According to Hythloday, travelling implies enriching oneself with new experiences and getting to know different peoples, laws and customs; travel represents a form of freedom from constrictions, from the limits imposed by society and to which one does not want to submit. And Raphael's very appearance, his careless style highlights his non-conformism. From the very beginning of the genre, the utopian writer has a clear antinomian attitude towards travel. If, on one hand, Thomas More gives travel a high heuristic value, he also perceives, as did Plato, contact with the foreigner as dangerous and threatening: the foreigner is a disturbing element to any already consolidated order. The foundations of Utopia, therefore, derive from interesting tension between two tendencies: on the one hand, the movement represented by travel, on the other, stasis and confinement as unavoidable elements for the perfection of the utopian plan.

It is also interesting to observe that Thomas More makes use of some of the typical rhetorical strategies of travel literature. First, there is the use of the narrator as 'eye-witness,' giving an authenticity to the events described. Second, the other place is described by means of the stylistic device of the 'estrangement,' that is the ability to look at, and describe the other reality from an external point of view, as if it were an extraneous object. Raphael's attitude of total extraneousness towards the reality he left is revealed in Book II through the technique of the 'inversion of values.' In Utopia, gold, precious stones and refined clothes have no value, gambling is unknown, class differences do not exist, and private property has been abolished. In this way, the Utopians' use of gold to make chamber pots or of precious stones as children's toys represents More's criticism of the European colonialism, of the gold fever which had galvanized great explorers and the Spanish "*conquistadores*." (More, 1999, p. 71) It is through the description of the new society that the critique of the British society is performed.

The presumed systematic search for verisimilitude is articulated in Thomas More's Utopia by means of various external expedients: two maps of the island (the first appeared in the 1516 edition, the second in the Basel edition, drawn by Holbein) and the Utopian alphabet with a sample of verse written in a new language. In this respect, it is necessary to highlight Thomas More's concern about creating a new form of language in the new society. Such willingness to invent new words emphasizes a close relationship between the utopian text and magical-religious utterances. There is a sort of kinship between utopia and rituality. In this case, magic is seen as an evocation rite, in others as a rite of desecration rite (linked to satire) that produces a systematic inversion of values. Moreover, the need to create a new language highlights the need to provide people who have attained perfection with a language free from imperfections. In More, the intellectual game and the linguistic adventure also dominate his endless linguistic inventions and puns. Thus the verse by the poet laureate Anemolius, Hythloday's nephew, puns on the two meanings of Utopia: the same name can acquire a negative (ou) or a positive (eu) meaning by simply modifying the initial letter. Accordingly, the same pun is present in a sample of the Utopian language:

> My king and conqueror Utopos by name,
> A prince of much renown and immortal fame,
> Hath made an isle that erst no island was,
> Full fraught with worldly wealth,

with pleasure and solace.
I one of all other without philosophy
Have shaped for man a philosophical city.
As mine I am nothing dangerous to impart,
So better to receive I am ready with all my heart. (More, 1999, p. 127)

## The Semantic Features of Utopia

Thomas More's text establishes the semantic features of the utopian genre, along with some recurrent formal elements (such as travel, dialogue, stereotypical characters and plot). The first of these features is insularity, whereby the utopian writer realizes his desire to create an isolated place, detached and secluded from the rest of the world. Thomas More's island is an artificial creation, whose map represents the typical attitude of the utopian writer. Removed from historical reality, Utopia is situated in a sort of parallel geography, allowing the development of an alternative history, the fulfillment of an experimental field, of a possible side experience. Insularity brings about an autarchic system, an almost complete economic independence and the principle of a closed economy. In More, as in other utopian writers, money engenders inequality, as it allows the hoarding of capital, treasuring of goods and, therefore, social injustice. Trade, as well, is an immoral and anti-social activity, since it is based on the concept of benefit and of the value artificially added to objects. This attitude leads More and many other utopian writers to privilege a society founded on an agricultural system, where work is equal for everyone, and production and consumption can be easily planned, with no possibility of capitalization.

The second semantic feature is the geometrical form of the utopian city. In More, the representation of the city keeps pace with the representation of society. If, on one hand, it has been proved that More's topography of the ideal city is bound, from many points of view, to his sixteenth-century experience, on the other it faithfully presents some distinctive features of the archetypal city. The town walls and towers "The city is compassed about with high and thick stone wall full of turrets and bulwarks" (More, 1999, p. 54) for example, bring to mind the Renaissance city, but its perfect geometrical shape, 'the square,' emphasizes the will, to be found in any model of ideal city, to crystallize life, to fix every becoming form. Town planning in utopia mirrors the principle that is responsible for its socio-political organization:

More's egalitarianism is topographically revealed through a geometrical disposition which does not privilege any perspective in particular (Fortunati, 2004).

The third feature is to be found in More's will to establish laws and institutions which are equal for everyone. As a matter of fact, at the basis of every utopia, there is the belief that, through just legislation, men can improve themselves and reach perfection. In Utopia, therefore, the legislative field acquires a primary importance: law as order is decreed by a wise legislator, a key figure in utopias. The unifying principle is the equality of citizens before society, which implies the common ownership of goods and the abolition of private property. From such a principle there spring all the characteristics of the utopian town, which is actually a 'civil community', an ideal form of common life with which More fights against the dangers of a government founded on the concentration of power. Communitarian life, in the utopian society of the book, is a declaration of war against the principle of individualism beginning to insinuate itself in modern politics, an individualism degenerating in egoism, while More gives more importance to cohesion, to solidarity, in the name of the common good. For him, like for Erasmus, there exists an intimate union between politics and morals: although possessing different educational background: political and juridical the former, and philosophical/theological the latter, they share the idea that men should be brothers in the great human community. Criminal and civil law and the constitution have the ultimate aim of re-establishing in the community the original 'sociability' that egoism eventually buried. In order to reinstate the values of *humanitas*, as Raphael in the end says, the "serpent from hell" (More, 1999, p. 122), must be eradicated, that is, men's vanity and greed must be defeated.

The most evident result, deriving from such a normative weight, are a rigorous social uniformity of the inhabitants of Utopia, state planning and the myth of complete transparency. These are willingly accepted by Utopia's inhabitants since they feel themselves to be part of a whole and there is no conflict between the individual's interests and those of the State. Over the centuries, owing to these very features and especially to the idea that reason can control and rule every aspect of reality, utopia came under accusation. Twentieth-century anti-utopian writers and interpreters of utopia revealed the limits set by the model of rational perfectibility of man and society. On one hand, therefore, Thomas More's *Utopia* presents some features which are progressive for the time and is a highly speculative exercise prospecting solutions and alternatives. On the other, More starts the typical utopian procedure of simplification and reduction of the anthropological complexity of

reality, whereby the most obscure elements of human life, such as sex and crime (in a word, evil) are not considered and therefore removed. This is the reason why, in the twentieth century, the new concept of 'critical utopia' has prevailed (Moylan, 1986, p. 46). This kind of utopia preserves the speculative and cognitive elements linked to the idea of looking at reality from an outside point of view, but it no longer considers reason as absolute and definite and abdicates the spirit of the system, thus renouncing to the strong model offered by traditional utopia.

## The Sources of More's Humanistic Culture

More scholars have investigated at length the sources of his vast humanistic culture, the game of references, reminiscences and allusions (Kristeller, 1980): in *Utopia* there converge classical thought –Greek, Roman and Hellenistic, Judeo-Christian thought and that of the humanists of the European Renaissance. It is no accident that More so admires Pico della Mirandola, who, due to his immense encyclopaedic culture, represented at the time a model of universal and syncretic knowledge (More, 1989). Like most of the humanists of his times, More, too, aspires to operate a ecumenical synthesis. Plato and Aristotle live next to the Bible, to patristics, to the Kabala, stoicism next to epicurism.

The description of Utopia as a communist State has its antecedents in *The Birds* and in *The Assembly of Women*, by Aristophanes, the tradition of imaginary travels and the subtle play between reality and fiction date back to Lucian's *Real History*. The satirical component of *Utopia* has it roots in the works of Horace and Juvenal; Diodorus Siculus, translated by Poggio Bracciolini, had described the Islands of the Sun, reached by sea by Iambulo and his comrades, who there lived a happy life, according to the ways of nature.

But the philosopher whom Thomas More mostly refers to and whom the scholars of the utopian genre must confront is Plato, in particular his *Republic* and *Laws* (Trousson, 1975, p. 51). From Plato More borrows the constant theme of the crescent-moon shaped island, with a canal linking it to the sea; Utopia's fortification system recalls Atlantis, the abolition of private property and some social practices such as eugenics can be compared to those in force in *The Republic* and *The Laws*. But beyond these similarities, there are substantial differences, because *Utopia* is the work of a Renaissance humanist, interrogating himself on the needs and on the rights of the individual, and who presumes the free participation of citizens

to the life of the State. Plato abolishes private property, not in order to establish a society of peers, but an aristocratic community living off the labor of slaves and serfs. His communism favors the ruling class with the aim of preserving its morality, by not letting it occupy itself with earthly goods.

Plato's society springs from an abstract idea of justice, creating institutions that are the reflection of this ideal paradigm. More, instead, starts from a lucid analysis of the evils of his days and from the acute consciousness that his society was changing: feudal economy based on agriculture was about to be supplanted by commercial capitalism and mercantile economy, which are based in towns. So, More's proposal of a communion of goods is not simply a method of distribution of riches, but constitutes the foundation of equality and lays down the ethics of the Utopians. Unlike Plato's ideal Republic, Utopia has not got the hierarchical rigidity of an archetype, and in this sense, More's sense of the real of the *otherwhere* can be linked to that infused by his contemporary Niccolò Machiavelli in *The Prince* (1516), and it is common to many treaties at the time on the various forms of government and on the education and the role of rulers (Fortunati, n.d.).

More was also well acquainted with Aristotle, because he had attended Grocyn's lessons at Oxford: he had adopted the latter's pragmatism, his experimental and accumulative method and the idea of a community conforming to the laws of nature. And in order to uphold his communitarian ideal, More makes Utopians adopt a religious pluralism founded on a few rationally followed principles: the immortality of the soul, the rewarding of goodness and the punishing of evil after death. The Christian humanism of More is founded on the evangelical wisdom attained from Biblical texts and from Classical philosophy. Utopians ignore Revelation but believe in a supreme being. Tolerance is granted to all religious faiths and any type of fanatical proselytism is forbidden, although preference is given to humanitarian deism (More, 1999, pp. 106-107).[2]

## Conclusions

To read Utopia without keeping in mind its historical context and the conceptual re-elaborations of classical and medieval thought has produced anachronistic

2 On this topic see the Introduction by Margherita Isnardi Parente to Moro (2005, pp. xxviii-xxix).

and deviant interpretations. Too much emphasis should not be given to More's adhesion to Catholicism, and *Utopia* should not be read simply as nostalgia for the monastic orders and the rural economy of the Middle Ages, nor, on the other hand, should one consider More as the speaker of a middle-class that was hostile to the Church and the Aristocracy. *Utopia* is rather the work of a Christian humanist who sees in authoritarianism the real social evil: his perspective is of an ethical nature, because More claims the legitimacy of the search for happiness on this earth, and the right to rationally criticize the society and the politics of his times, inventing, by means of a speculative and rational activity, a society founded and willed by men.

The contrasting interpretations spring from the very form of the text that, as has been shown, is polysemic. Utopia is the ideal republic of a humanistic philosopher who was profoundly influenced by Plato, it is an Evangelic society that has for model the first Christian communities, underpins a fierce satire against the politics of the times and outlines a journey of initiation, leading to an internal renewal (Prévost, 1969; 1978). It is an open text[3]: the new moral values described by the humanist Thomas More –equality between classes, the abolishing of private property and the tolerance of differing religious faiths– are proposed, without his claiming them to be ultimate.

The complex balancing of the intentions of the author, the historical context and the variety of critical interpretations seem to be the only guarantee against distortions and strains in the analysis of *Utopia*, a text in which the modern reader glimpses dangerous traces of dirigisme, authoritarianism, ethnic cleansing and eugenics (More, 1965b, 2001). And in the eugenic rules there is revealed also a patriarchal vision of society, which has constituted the main target of feminist criticism. But for the contemporary reader the aspect that is the most perplexing is the articulation of the discourse on the relationship with other peoples and ethnic groups. If it is true that More exalts peace and stresses the Utopians' contrariness to violence and the shedding of blood, it is also true that in their foreign policy they do not disdain from adopting means such as diplomacy, cunning, and even corruption. If these means reveal themselves as ineffective, Utopians engage in war, thus recognizing the principle of the *bellum iustum*, which they dissemble skirting the use of arms personally, and employing

3 For the concept of *Utopia* as an open text in a political direction see Stephen Duncombe introduction to his digital edition of More's *Utopia* in More (2012).

mercenary soldiers, the *Zapoleti*, instead. Finally, war is justified because it aims at re-establishing a just peace, since all plundering at the expense of the population is severely forbidden.

The very vastness of possible hermeneutical keys that *Utopia* presupposes has made it, in the course of the centuries, liable to being interpreted and assessed by the reader in a diametrically opposed way to that originally envisaged by the author. Furthermore, the term *Utopia* itself has seen its semantic contents extend and stratify, to the point of losing its conceptual density and becoming vague, ambiguous even. The scholars of Utopia find themselves confronting a tension between two textualities and two different referential realities, the former producing the utopian work and the latter, often centuries later, experiencing it.

## References

Abensour, M. (2000). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin.* Paris: Sens & Tonka.

Baczko, B. (1981). Utopia. In *Enciclopedia Einaudi, vol.* XIV (pp. 856-920). Torino: Casa Da Moeda.

Chambers, R.W. (1935). *Thomas More*. London: Jonathan Cape.

Comparato, V. I. (2005). *Utopia*. Bologna: Il Mulino.

Elliot, R. C. (1970). *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Firpo, L. (1964). *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*. Milano: Marzorati.

Fleisher, M. (1973). *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Genève: Droz.

Fortunati, V. (n.d.). Campi di energia utopica nel Rinascimento Italiano. *Morus* (forthcoming)

Fortunati, V. (2004). Progetti utopici ed architettonici: la città ideale nell'Italia del Rinascimento. *Morus*, (1), 11-23. Retrieved from: http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/193/173

Fortunati, V., & Trousson, R. (Eds.) (2000). *Dictionary of Literary Utopias*. Paris: Champion.

Fortunati, V. & Trousson, R. (Coords.) (2008). *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*. Paris: Champion.

Isnardi, M. (2005). Introduzione. In Moro, T. & Fiore, T. (Eds.), *Utopia*. Roma & Bari: Laterza.

Kautsky, K. (1979). *Thomas More and his Utopia.* (H.J. Stenning, Trans.). London: Lawrence and Wishart.

Kristeller, P. O. (1980). Thomas More as a Renaissance Humanist. *Moreana,* (65-66), 5-22.

McCutcheon, E. (1971). Denying the Contrary: More's use of Litotis in the Utopia. *Moreana, 31-32*, 107-121.

More, T. (1965a). *Utopia*. E. Surtz & J.H. Hexter (Eds.). New Haven & London: Yale University Press

More, T. (1965b) *Utopia* (P. Turner, Trans.). Harmondsworth: Penguin Books.

More, T. (1971). *Utopia*. Firpo, L. (Ed.). Torino: UTET.

More, T. (1989). *Utopia*. G. M. Logan & R. M. Adams (Eds.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.

More, T. (1995). *Utopia*. G. M. Logan, R. Adams & Miller, C. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

More, T. (1999). Utopia (R. Robinson, Trans.). In Bruce, S. (Ed.). *Three Early Modern Utopias.* Oxford: Oxford University Press.

More, T. (2001). *Utopia* (C. Miller, Trans.). New Haven: Yale University Press.

More, T. (2012) *Open Utopia*. S. Duncombe (Ed.). Brooklyn: Minor Compositions. Retrieved from: http://theopenutopia.org/full-text/introduction-open-utopia/

Moro, T. (2005). *Utopia*. T. Fiore (Ed.). Roma & Bari: Laterza.

Moylan, T. (1986). *Demand the Impossible*. New York & London: Methuen.

Prévost, A. (1969). *Thomas More et la crise de la pensée européenne*. Paris: Mame.

Prévost, A. (Ed.) (1978). *L'Utopie de Thomas More.* Paris: Mame.

Quarta, C. (2015). *Homo Utopicus. La dimensione storico-antropologica dell'utopia.* Bari: Edizioni Dedalo.

Strauss, L. (1979). Un art d'écrire oubliée. *Poétique*, (98), 244.

Trapp, J.B. (1991). *Erasmus, Colet and More: The Early Tudor Humanists and their Books*. London: The British Library.

Trousson, R. (1975). *Voyages aux pays de nulle part: histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

# Parte 4
# Vigencia del pensamiento utópico

---

## Part 4
## Validity of Utopian Thought

# 11 Ernst Bloch[1] y la conceptualización de la utopía

## Ernst Bloch and the Conceptualization of Utopia

Isidro Manuel Javier Gálvez

**Resumen**

La definición de la utopía como irrealizable tal vez sea equivocada. Podría corregirse como, 'algo posible que *todavía-no* es, pero puede ser', ya que contiene los sueños soñados en la vigilia y las aspiraciones de la humanidad a un mundo con libertad, igualdad, justicia y dignidad. Esto es posible a partir del relato de Tomás Moro y del desarrollo del sistema filosófico elaborado por Ernst Bloch. En este capítulo se expone la lectura blochiana del texto de Moro, y se señala que si bien hay pocas referencias a la obra del canciller inglés en la obra del filósofo alemán, el contenido de su pensamiento fue fundamental para el desarrollo del pensamiento de este último.

**Palabras clave:** Ernst Bloch, marxismo, Tomás Moro, sueños soñados despierto, utopía.

**Abstract**

The definition of utopia as something unreachable may be wrong. It could be changed to 'something possible which does not exist yet, but is still possible', because it comprises the dreams dreamed during wakefulness and the mankind's hopes for a world of freedom, equality, justice and dignity. This is possible based on both Thomas More's narration and the development of Ernst Bloch's philosophical system. A Blochian interpretation of More's text is presented in this chapter and it is pointed out that, although the English chancellor's work is barely mentioned in the German philosopher's one, his thought was fundamental for the development of his own work.

**Keywords:** Ernst Bloch, marxism, Thomas More, dreams dreamed awake, utopia.

1 Ernst Bloch (1885-1977), filósofo judeo-alemán, fue llamado el 'filósofo de la utopía' en virtud de los estudios que hizo sobre este tema a partir de la obra de Tomás Moro. Entre sus principales obras se destacan *The Spirit of Utopia, El principio Esperanza, Derecho natural y dignidad humana, Ateísmo en el cristianismo* y *Experimentum Mundi*. Al subir Hitler al poder en 1933, emigra a Suiza y viaja por varios países europeos. Finalmente se establece en Estados Unidos en 1939. En 1950 regresa a la Universidad de Leipzig en Alemania Oriental, y funda la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* como un aporte al socialismo. En 1957 es acusado de revisionista y se le separa de su cátedra universitaria. En 1961 decide vivir en Alemania Occidental desilusionado por la construcción del Muro de Berlín, y es recibido en la Universidad de Tubinga. En este lugar imparte cursos y seminarios hasta su muerte.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Isidro Manuel Javier Gálvez**
Doctorado en Filosofía, Universidad Autónoma de México, México. Director de la Escuela Normal Particular Sor Juana Inés de la Cruz en Tehuacán, Pue. Docente de maestría y doctorado en el Instituto de Estudios Universitarios de Puebla, Pue. Docente de maestría y doctorado en el Instituto de Estudios Superiores del Estado en Tehuacán, Pue. Asesor y visitador del Sistema de Acreditación de la Calidad Educativa de la Confederación Nacional de Escuelas Particulares (CNEP) de México. Correo electrónico: imjaviergm@yahoo.com.mx

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Gálvez, I. M. (2016). Ernst Bloch y la conceptualización de la utopía. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 273-292). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Gálvez, I. M. "Ernst Bloch y la conceptualización de la utopía". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Gálvez, I. M. "Ernst Bloch y la conceptualización de la utopía". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 273-292. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

Ernst Bloch fue llamado por Francisco Serra (1998) 'el filósofo de la utopía', título que tal vez podríamos reclamar hoy para Tomás Moro, ya que este último fue el creador del término y del género utópico. Hay una distancia de más de cuatro siglos entre ambos autores y, entretanto, se escribieron algunas utopías como la *Ciudad del Sol* de Tomás Campanella y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, así como experimentos concretos de creación de sociedades utópicas como New Harmony de Robert Owen en 1825, y los Falansterios de Fourier. Sin embargo, la literatura utópica decidió otorgar este nombramiento a Bloch y no a Moro. Esto nos lleva a analizar el por qué de tal denominación, es decir, se buscará cuál fue el estudio que Bloch hizo del texto del canciller inglés, al punto que lo llevó a alcanzar ese título.

En este capítulo no se trata de presentar la *Utopía,* ni la filosofía de la utopía. Se trata, más bien, únicamente de la presentación del pensamiento de Moro a través de la lente de Ernst Bloch. Para esto analizaremos primero las referencias, y en segundo lugar los contenidos de esas referencias, todo ello en cuatro puntos: 1. Análisis de las referencias o faltas de ellas de Bloch a Moro; 2. Tomás Moro creó el término pero Bloch le dio el contenido conceptual; 3. Contenido de utopía: relectura blochiana desde la perspectiva marxista, sobre todo insistirá en el aspecto socialista y comunitario de la isla de Utopía; 4. Finalmente muestra la posibilidad de la utopía.

## Referencias de Bloch a Moro

Para empezar, es necesario hacer una revisión de las obras de Bloch, al menos en algunas de sus obras mayores que son accesibles en español, inglés y francés. Lo primero que hay que hacer es descartar aquellos textos en las que nunca se menciona a Tomás Moro, para luego concentrarse en los textos que sí lo nombran y descubrir cuáles son los temas que analiza.

### *No hay referencias*

Lo primero que se esperaría encontrar es que Bloch manifestara con claridad su deuda con Moro, y fueran por tanto abundantes en su obra las menciones a este pensador. Sin embargo, sorprende que en la primera gran obra de Bloch, *The Spirit*

*of utopia* (2000), publicada en 1918, no exista mención alguna de Tomás Moro, a pesar de que el título de la obra de Moro aparece en el de Bloch. Este libro es relevante porque es el primero que publicó como escritor independiente, y porque en él indica que la utopía será el tema que lo apasionará a lo largo de su vida. El texto de Bloch se orienta hacia una filosofía del arte como anticipación del futuro, más que de utopías o narraciones utópicas.

*Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (1985), tampoco contiene una sola referencia a Moro; ciertamente no trata de la utopía como tal, sino que presenta su percepción filosófica de Hegel. Así mismo, no hay referencias a Moro en *Huellas* de 1930, libro que recoge y reconstruye relatos de la tradición judía. Tampoco en *Experimentum Mundi* (1968), hace alguna referencia a Moro, aunque sí a la utopía al presentar la diferencia entre la planificación y la utopía, entendiendo la primera como previsión y la segunda como anticipación (Bloch, 1981, p. 122). En otra parte, al tratar sobre la historia, Bloch presenta la diferencia entre utopía abstracta y utopía concreta: esta última tiene la posibilidad objetiva-real de una transformación que contiene futuro auténtico. La diferencia ya había sido tratada en *El principio esperanza* (cap. 36), como él mismo lo anota y concluye: “El marxismo no es lo contrario de una utopía, si al contrario lo *nuevo* de una utopía concreta” (1981, p. 180). Es interesante esta falta de mención de Moro, ya que esta es la penúltima publicación del autor a sus 90 años, y porque en ella presenta lo que podría denominarse su ‘sistema’, siempre en ese lenguaje dialéctico y expresionista que nunca abandonó.

## *Sí hay referencias*

A continuación veremos algunas de las obras en las que Tomás Moro es mencionado explícitamente, pero también con la sorpresa que las referencias no son abundantes ni centrales, o punto de partida para sus disquisiciones filosóficas, sino unas más entre otras muchas, e incluso en grado menor en comparación a las que realiza de otros autores.

*El principio esperanza,* la monumental obra de madurez escrita en el exilio en Estados Unidos, es la obra en la que se encuentra el mayor número de menciones de Moro. Sin embargo, solo contiene 28 referencias a este autor. En cambio, hay varios que lo superan con mucho, pues la mayor cantidad las tiene la Biblia con más de 350 citas de los libros o personajes bíblicos, seguida de Goethe con más de 150, luego Marx, Hegel, Kant, Lenin, San Agustín, Schiller, Shakespeare, Platón, Aristoteles, Beethoven, Mozart y Wagner, en orden descendente.

Dentro de este texto, la referencia más amplia sobre Moro la desarrolla Bloch en la "Cuarta parte", capítulo 36, en la que trata de las utopías sociales, apartado II, "Visiones desiderativas sociales en el pasado" (Bloch, 1980c, pp. 79-86). En ocho páginas presenta una síntesis y comentarios de la *Utopía* de Moro en las que acentúa los elementos libertarios, epicúreos, comunistas y de tolerancia religiosa.

En *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, publicado en 1923, trata sobre el levantamiento de los campesinos alemanes en 1525 en contra de los nobles (y de su aliado Lutero), guerra alentada y dirigida espiritualmente por Müntzer. Bloch descubre que este clérigo se ubica en la línea del pensamiento utópico milenarista y de los anabaptistas. En este contexto se inscribe la única referencia a Tomás Moro y su *Utopía*: "El contundente libro de Platón sobre el Estado halló por entonces en la 'Utopía' de Moore su primera paráfrasis, significativamente dulcificada" (2002, p. 68). Platón había imaginado un Estado ideal perfectamente organizado siguiendo la estratificación de los grupos sociales de la ciudad-Estado griega. Moro rompe tal estratificación y en su lugar propone la 'comunitariedad', al exponer todas las bondades que tal sociedad podría traer al mundo renacentista. Lo importante que rescata Bloch es que el pensamiento utópico siempre ha estado presente en el pensamiento humano: en Platón en la antigüedad, en los anabaptistas medievales, en Moro y en el pensamiento utópico-teológico que alentó a Müntzer.

*Entremundos en la historia de la filosofía,* la última obra de Bloch, surge de los cursos impartidos en Leipzig de 1950 a 1956, y en Tubinga en el invierno de 1962-1963. De 1972 a 1976 revisó sus apuntes y los publicó el año de su muerte en 1977. Esta obra abarca los periodos de la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. Su objetivo es mostrar los indicios de utopía presentes en la historia del pensamiento occidental desde su origen, y por tanto, se trata de una lectura entre líneas, 'entremundos'. Hegel cuenta con 32 referencias, Aristóteles 29, Santo Tomás de Aquino 19, más un capítulo dedicado a su pensamiento, junto con San Alberto Magno. En cambio, solo menciona tres veces a Moro en las comparaciones que establece entre la utopía centralista de Campanella, la utopía técnica de Bacon y la libertaria y agraria de Moro. Resulta contrastante que nombre a Moro pocas veces y, por el contrario, dedique un capítulo a Campanella y otro a Bacon; tal vez esto se deba a que lo da por supuesto y lo mantiene como trasfondo de su orientación hacia la utopía. El tema de discusión en el que se inserta la mención de Moro es sobre la utopía del orden social de Campanella en *Ciudad del sol*, como contrapuesto a la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Comenta

Bloch que la *Utopía* de Moro, "constituye la contrapartida liberal al proyecto de estado centrista de Campanella" (1984, p. 182). El otro momento en que lo menciona es al expresar que la utopía técnica de Bacon sigue en la línea utópica de Moro. En *Entremundos* (1984, p. 182) informa que ya habló de las utopías sociales en el capítulo 36 de *El principio esperanza*.

En *Derecho natural y dignidad humana* solo hace una referencia a Tomás Moro y la *Utopía* en el contexto de la búsqueda del derecho natural, el cual afirma la sociedad sin clases y del reino de la libertad como anterior y primordial al derecho positivo (1980a, p. 279).

*The Utopian function of Art and Literature,* publicada en 1975, reúne una serie de escritos en torno a la estética y la utopía. Aquí solo se encuentran cinco referencias a Moro: en la discusión de Bloch con Adorno en 1964, sobre la pregunta de si el desprecio por el término *utopía* está conectado con la perfección del mundo tecnológico.

Por eso, tal vez sea necesario centrarnos más en el pensamiento utópico que generó Moro, que en el reconocimiento del creador del término *utopía*. Popper decía que el camino hacia la filosofía es,

> Encontrar un problema, ver su belleza y enamorarse de él; casarse con él y vivir feliz con él, hasta que la muerte os separe, a menos que uno encuentre otro problema más fascinante aún, o a menos, naturalmente, que encuentre una solución. (como se cita en Ursua, Ayestarán y González, 2011, p. 92)

Esto le sucedió a Bloch. El tema de la utopía lo apasionó desde la primera hasta su última obra, de manera que lo desarrolló como elemento central. En este proceso, la *Utopía* de Moro sirvió a Bloch como punto de partida, vio en este término la posibilidad de proponer algo diferente y lo tomó como tarea de vida.

Por otra parte, el canciller inglés acuñó el término *utopía* y lo orientó a la utopía social. En cambio, Bloch ampliará el concepto *utopía* de Moro a fin de aplicarlo a todo tipo de utopías, tales como las técnicas, médicas, arquitectónicas y religiosas, entre otras. De este modo, la falta de una mayor cantidad de referencias hacia la genial creación de Moro se verá recompensada con mucho en el desarrollo del pensamiento utópico. Por eso, tal vez, el mejor reconocimiento que se pueda hacer al canciller de Inglaterra consista en darle continuidad a su pensamiento, tal como lo hizo Ernst Bloch.

## Del término al concepto de utopía

El descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo son el pretexto para la isla maravillosa del relato de Hytlodeus. Esa isla, tan lejana en el espacio, manifiesta solo el deseo, no la posibilidad, de vivir de otra manera. De ahí la definición tradicional del término *utopía* como algo deseable pero imposible.

En el texto de Moro no se señala el origen de la palabra ni su definición. La locución no existía en los diccionarios de su tiempo, y tampoco el autor se preocupó por exponer su etimología. Es evidente de inmediato que se trata de una palabra compuesta, la cual se deriva de la voz griega tópos que significa "lugar". El problema está en el prefijo, pues en esa lengua no existe como tal; los más cercanos son eu- que significa lo mejor, y ou- que indica negación: ambos son posibles. De la síntesis entre eu- (el mejor lugar), y ou- (negación), podría surgir el vocablo de *utopía* como "el mejor lugar que no existe".

En el prólogo a *El principio esperanza*, Bloch reconoce, por un lado, la autoría de Moro en la construcción del término, y aclara que, "la palabra utopía, una *palabra* que fue acuñada por Tomás Moro, aunque no su *concepto*, filosóficamente mucho más amplio" (1980b, p. XXIV). Por otro lado, señala que su aporte será su conceptualización filosófica, pues el concepto de utopía servirá como una categoría central de su discurso, el cual supera con mucho la imagen presentada por Moro. Y más adelante aclara:

> El reducir el elemento utópico a la concepción de Tomás Moro, o bien orientarlo exclusivamente a ella, equivaldría a reducir la electricidad al ámbar, del que esta extrajo su nombre griego y en el que fue percibida por primera vez. Más aún: lo utópico coincide tan poco con la fantasía política, que es precisa la totalidad de la filosofía (una totalidad, a veces totalmente olvidada) para entender adecuadamente en su contenido lo que se expresa con la palabra utopía. (1980b, p. XXIV)

Sin embargo, hacía falta la precisión del término, y en eso consiste el aporte blochiano, en darle un contenido conceptual, el cual solo puede hacerse en el contexto de una filosofía de la utopía. Bloch define la utopía como, "órgano metódico para lo nuevo. Condensación objetiva de lo que está por venir" (1980b, p. 147). Esta definición la inserta en el sistema filosófico que construye con este propósito, y el cual da mayor importancia al futuro, al ser que todavía no es. En este sentido, su aporte consiste en introducir la palabra *todavía* de modo que utopía

significaría, "el mejor lugar que *todavía* no existe". Bloch traslada el concepto del lejano espacio perdido en las islas del sur, al tiempo: es posibilidad todavía perdida en las penumbras del tiempo.

Desde el punto de vista antropológico, Bloch sitúa al ser humano como el sujeto de la utopía, encuentra la fuente de ella en los sueños diurnos, lo que se manifiesta es el contenido de lo todavía no consciente (opuesto a lo ya no consciente de Freud), lo cual genera una esperanza docta, fundamentada, de la posibilidad de ese futuro.[2] Sobre el tema de los sueños Bloch comenta que ni siquiera las utopías de la Edad Moderna de Moro, Campanella y Bacon o Fichte, desarrollaron una psicología de los sueños hacia el futuro, así como tampoco una gnoseología de lo real-posible en el mundo (Bloch, 1980b, p. 127).

Si bien las utopías surgen de los sueños soñados en la vigilia, no se ubican únicamente en el aire liviano de la imaginación, sino que también responden a las condiciones sociales de la época anticipando el siguiente estadio: "En San Agustín influye la incipiente economía feudal; en Moro, el libre capital comercial; en Campanella, el periodo manufacturero absolutista; en Saint Simon, la nueva industria" (Bloch, 1980c, p. 41). Bloch se refiere a que la utopía no solo responde al pasado sino que, en cuanto orientada sobre todo al porvenir, de un modo anticipa el futuro real y concreto. Por esto se dirige a las utopías y rescata de ellas la posibilidad del *novum* en la historia: "La utopía de la libertad de Moro responde en sus partes no comunistas a la forma parlamentaria subsiguiente de la política interior inglesa" (Bloch, 1980c, p. 42).

Bloch considera que los sueños soñados en la vigilia de Moro se originaron, por un lado, de la traducción que hizo de los diálogos de Luciano de Samóstata (121-185 d. C.), pues existen ingredientes fantásticos parecidos a los que aparece en la *Vera historia*; por otro, por los viajes a través del océano, el descubrimiento de América, la geografía legendaria, la isla venturosa, la abundancia de bienes, entre otros hechos y relatos más. Y concluye: "desde los tiempos más antiguos viene hablándose de una vida mejor, como si esta existiera ya en algún lugar" (Bloch, 1980b, p. 438). Habrá que analizar ahora su contenido.

---

2 Todo esto lo he desarrollado con amplitud en mi tesis doctoral. *Véase* Gálvez (2010).

## Contenido de utopía. Lectura marxista-comunitaria de Bloch sobre la *Utopía*

A la pregunta sobre el contenido de la utopía de si es este la felicidad, la satisfacción o la libertad, Bloch responde que, al principio, las utopías aparecían exclusivamente como utopías sociales, sueños de una vida mejor. Moro establece el objetivo de la utopía en el título de su obra: la *optima res publicae*, "el mejor Estado". Es la transformación de la felicidad en felicidad social. Ahora, si bien como afirmamos antes, las utopías dependen de las condiciones sociales de la época (por ejemplo, cambian con Campanella y Bacon), aquello que permanece invariable es la dirección (Bloch, 1988, pp. 3-5), pues la "*Utopía* es, en gran medida, algo no llegado a ser terrenamente, algo proyectado en la tendencia humana a la libertad: un mínimo en trabajo y Estado, un máximo en alegría" (Bloch, 1980c, p. 86).

Utopía es el sueño de un Estado mejor, en-ningún-sitio, es el "sitio en el que los hombres se encuentran realmente" (Bloch, 1980c, p. 79), un Estado sin la maldición del dinero, sin leyes y sin jueces injustos, con tolerancia religiosa, en el cual el comunismo propuesto por Platón para unos estratos sociales es un derecho de todos. Moro lo sintetiza por boca de Hytlodeus en una de las expresiones más revolucionarias y brillantes: "Allí donde todavía hay propiedad privada, donde todos los hombres miden todos los valores por el dinero, es apenas posible que se lleve a cabo una política justa y feliz" (Bloch, 1980c, p. 83). Porque, si hay propiedad privada, es imposible la comunidad de bienes, es imposible la distribución justa y equitativa.

En el parágrafo 36, Bloch presenta un resumen de la obra de Moro resaltando aquellos aspectos que tienden hacia el cambio social y coinciden con el marxismo, como, por ejemplo, la crítica social a la situación inglesa de principios del siglo XVI, la negación de la propiedad privada y la propuesta del comunismo. Comenta Bloch que Moro es crítico de la realidad social, tal como lo muestra en toda la primera parte de su texto. Sin embargo, también formula contenidos de liberación, de abundancia, de relaciones sociales igualitarias, de trabajo, de descanso y de felicidad, tal como se dan en la vida de los utopianos:

> Lejos de aquí, las cosas parecen mejores porque las cosas son comunes. Así viven los ciudadanos en la obra de Tomás Moro: un trabajo limitado, no más de seis horas, mientras que el rendimiento es repartido de modo igual. No hay delitos ni coacción; la vida es un edén y la cordialidad y la dicha penden por doquier. (Bloch, 1980c, p. 37)

En este espacio y tiempo libres de toda coacción florecen la imaginación y los inventos, tales como los techos planos y las grandes claraboyas con las que sueña Moro (Bloch, 1980c, p. 39).

La *Utopía* de Moro se inserta en la línea del pensamiento utópico que recorre la mente humana desde la antigüedad, pertenece al conjunto de utopías sociales que vienen desde hace más de dos mil años, y las cuales,

> Dibujan un país luminoso sin limitaciones [...] un país en el que el oprimido se rebela y en el que quien carece de todo se siente satisfecho [...] Porque lo normal que hay que pensar, es, o debería ser, que millones de hombres no se dejen dominar, explotar y desheredar a lo largo de milenios por una reducida clase superior [...] el fin de la miseria. (Bloch, 1980c, pp. 36-37)

La genialidad de Moro resalta cuando Bloch compara la *Utopía* con la *Ciudad del sol* de Tomás Campanella (Bloch, 1980c, p. 86-92). Ambos buscan la dicha social pero por diferentes caminos: mientras Moro resalta la libertad, Campanella insiste en el orden como virtud en sí misma; Moro propone la reducción del Estado, en cambio en Campanella el Estado es el más alto objetivo de la sociedad hasta llegar a la monarquía universal y el imperio papal; Moro propone la eliminación de la propiedad privada con el propósito de poner fin a toda subordinación, en cambio en Campanella a partir de la igualdad, "se alza la nueva jerarquía, la de las capacidades, virtudes y 'primordialidades'" (Bloch, 1980c, p. 92). Finalmente, la utopía de Moro se proyectará en el liberalismo social-federativo que surge a partir de Robert Owen, mientras que la utopía del monje italiano se proyectará en el centralismo surgido a partir de Saint-Simon, como una ordenación severa y de felicidad organizada.

Según Bloch, la isla de Moro está más cerca de Marx que de la ciudad de Campanella. Al considerar la libertad como elemento central, ataca la relación señor-siervo, de modo que se acerca al reino de la libertad marxista y surge un Estado que brota de la comunidad misma, a fin de llegar a una economía y sociedad socialista. En cambio, Campanella considera el Estado como pura coacción, es un Estado de necesidad del orden burgués, se alía a los poderosos y enfrenta a los oprimidos económicamente. Bloch está dispuesto a aceptar ambas propuestas cuando el orden se oriente a la libertad:

> Libertad y orden, rigurosas oposiciones en las utopías abstractas, se entrecruzan y se apoyan así en la dialéctica materialista. Ser libre en sentido concreto es orden como su propio terreno; ser ordenado en sentido concreto es libertad, como su único contenido. (Bloch, 1980c, p. 99)

Las propuestas libertarias, emancipadoras y comunistas también las encuentra el filósofo alemán en la religión y en la Biblia, en la experiencia de los primeros cristianos, en las herejías medievales de los anabaptistas y Joaquín de Fiore, así como en Tomás Müntzer y la guerra de los campesinos alemanes de 1525, todo lo cual se dio siglos antes de Marx.

Dentro de las pocas utopías de la Edad Media, Bloch comenta sobre la del abad de Calabria Joaquín de Fiore (hacia 1200), en la que se proponía suprimir el Estado y la Iglesia. Sus escogidos son los pobres, "los cuales deben ir al Paraíso con el cuerpo vivo, no sólo [sic] en espíritu" (Bloch, 1980c, p. 73-74), en un comunismo monástico con un espíritu libre: "La comunidad ideal se hallaba en Yambulo [como más tarde, en Moro, Campanella y muchos otros] en una isla lejana" (Bloch, 1980c, p. 73). Este reino milenario cristiano y revolucionario del tercer evangelio de Joaquin de Fiora culminará con la utopía racional de Moro y Campanella en armonía social (Bloch, 1980c, p. 75).

En *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, publicado en 1923, Bloch trata sobre el levantamiento de los campesinos alemanes en 1525 en contra de los nobles (y de su aliado Lutero), guerra alentada y dirigida espiritualmente por Müntzer. Uno de los aspectos que señala es que este clérigo se ubica en la línea del pensamiento utópico milenarista y de los anabaptistas. Ciertamente, el tema no es la obra de Moro, sino el pensamiento utópico-teológico que alentó a Müntzer. Bloch explica, en esta única referencia a Tomás Moro y la *Utopía,* que se trata de una paráfrasis dulcificada del libro de Platón sobre el Estado: Platón había imaginado un Estado ideal perfectamente organizado siguiendo la estratificación de los grupos sociales de la ciudad-estado griega. Moro rompe tal estratificación y, en su lugar, propone la comunitariedad y expone todas las bondades que tal sociedad podría traer al mundo renacentista.

Al aplicar su método de rastrear contenidos utópicos presentes en toda manifestación de la cultura, Bloch se encontró con la religión cristiana pues descubrió en ella elementos que impulsan a la utopía comunitaria y de igualdad de bienes, algo también presente en Tomás Moro. La Isla de Utopía representa una existencia humanamente digna, la vida más allá del trabajo, una vida de la unidad feliz y

libre de la familia, con tiempo libre para dedicarlo al cultivo de las necesidades del espíritu como el arte, la belleza y la fuerza corporal. Vivir según la naturaleza es considerado como virtud, y son cristianos "por haber oído que Cristo aprobó la vida comunista de sus discípulos" (Bloch, 1980c, p. 85). Hay libertad religiosa, sin leyes públicas que autoricen arrebatar una parte del jornal de los pobres (algo que Marx llamará 'plusvalía'). Finalmente, "*Utopía* es, en gran medida, algo no llegado a ser terrenamente, algo proyectado en la tendencia humana a la libertad: un mínimo en trabajo y Estado, un máximo en alegría" (Bloch, 1980c, p. 86).

Bloch se proclamó ateo desde muy temprana edad, contrario a Moro que era católico. Sin embargo, al ser el centro del pensamiento de Bloch el descubrimiento de la utopía y del marxismo, no tiene problema el filósofo alemán en aceptar incluso el pensamiento religioso. Descubre que la utopía de la libertad, la vida comunitaria, la igualdad de bienes también está presente en la Biblia. Conocía muy bien este libro porque formó parte de su tradición cultural, lo estudió buscando semillas de utopía social en su contenido y en el análisis posterior de la religión, tal como lo expuso en *Ateísmo en el cristianismo.* Este análisis de la Biblia fue retomado posteriormente en Europa a través de la Teología de la Esperanza (Jürgen Moltmann),[3] y en América Latina por la Teología de la Liberación, pues estos movimientos fueron encontrando un Dios liberador que critica duramente la injusticia y desigualdad.

Bloch siempre se definió como marxista, pero sin pertenecer al Partido Comunista. Estaba convencido de la propuesta de una nueva sociedad con justicia y dignidad, tal vez no actual, pero sí futura. Entre las alternativas posibles para su regreso de Estados Unidos prefirió a Alemania Oriental, porque estaba seguro de que ahí se estaba viviendo el socialismo. Cuando llegó a Leipzig fue condecorado por el gobierno por sus aportaciones a la filosofía, pero poco después se volvió crítico del régimen. Criticó la experiencia concreta de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), y de Alemania Oriental, porque no correspondían propiamente a lo propuesto en el marxismo. Fue acusado de revisionista, lo

3 Jürgen en *Teología de la Esperanza* (1965) menciona explícitamente a Bloch en la introducción: "El Dios de quien aquí se habla no es un Dios intramundano o extramundano, sino el 'Dios de la esperanza' (Rom 15, 13); un Dios que tiene 'el futuro como carácter constitutivo' (E. Bloch), un Dios tal como le conocemos por el Éxodo y por las profecías de Israel". Y de modo especial, Jûrgen y Hurbon en *Utopía y esperanza , Diálogo con Ernst Bloch* (1980). Jon Sobrino hace continuas referencias a Moltmann en *Cristología desde América Latina* (1997).

expulsaron de la revista que dirigía, le quitaron su cátedra, después de un tiempo de silencio le permitieron volver a escribir y publicar sus libros, pero finalmente decidió renunciar a la Alemania socialista, pero no a sus convicciones a favor del socialismo.

En el Manifiesto del Partido Comunista (1981), Karl Marx consigna a Saint Simon y Fourier como parte del socialismo utópico, rechazando de este modo las propuestas de futuro como idealistas burguesas, fuera de la realidad, sin posibilidad de realización en el espacio ni en el tiempo. En cambio, defiende su postura como un 'socialismo científico', como lo real posible. Un siglo después, Bloch considerará que el marxismo es una utopía por realizar. Considera que las propuestas de una sociedad comunitaria e igualitaria coinciden con las de Moro: "El marxismo no es lo contrario de una utopía sí al contrario lo *nuevo* de una utopía concreta" (1981, p. 180).

Tal vez sea esta orientación marxista la que justifica la elección de la utopía, en razón a su contenido transgresor de la situación social. La lectura heterodoxa del marxismo que hace Bloch colisiona con la imposición estalinista, y desde la cual es acusado de 'revisionista' en 1959, ya que no se amolda a las directrices soviéticas. Sin embargo, en Bloch es más importante la orientación hacia una sociedad sin clases que la concreción política del socialismo, incluso será crítico ante ella tanto respecto a la Unión Soviética, como a Alemania Oriental, a la que finalmente renuncia:

> A diferencia de los colectivismos del Estado mejor soñados hasta entonces, en Tomás Moro la libertad se halla inscrita en lo colectivo, y su contenido es democracia auténtica, material-humana. Es este contenido el que hace de la *Utopía*, en partes esenciales, una especie de libro del recuerdo y de la reflexión para el socialismo y el comunismo. (Bloch, 1980c, p. 83)

Lo que interesa en la utopía es su orientación a la felicidad, no la forma novelada en que se presenta (es aquí donde se vierte la mayor parte de la crítica a la posibilidad de la utopía), por eso afirma Bloch: "cuando se trata de utopías, estas no tienen que ser contadas, sino pesadas" (Bloch, 1980c, p. 109). Por eso, a lo que apunta la utopía social es a una economía libre de empresarios, a la satisfacción de las necesidades, a la felicidad comunista y, en este sentido, comenta Bloch, solo las utopías sociales del siglo XIX con Owen Fourier y Saint-Simon son sucesoras de la misma talla que Moro, con todo y sus diferencias, pues más adelante aclara:

"La utopía de Saint Simon se halla mucho más próxima a la de Campanella que la de Moro" (Bloch, 1980c, p. 135).

Bloch es consciente de que a partir del análisis filológico se descubre la mano de Erasmo de Rotterdam, y de ahí se derivan algunas inconsecuencias e incompatibilidades dentro del relato mismo y del texto con la vida de Moro: "La *Utopía* se nos presenta, por ello, de ninguna manera, como obra de una sola pieza, ni surgida de una sola persona y su amor social cristiano" (p. 82).

Contrasta esta propuesta de la tolerancia religiosa en esta obra escrita poco antes de la creación de la Iglesia de Inglaterra, con su muerte de mártir de la Iglesia Católica en 1535. Predica la revolución social, pero años después defiende el Estado existente en Alemania, la monarquía y el clero contra la revolución social, exactamente lo que no sucede en la *Utopía*. En la primera parte de su texto, pide un trato digno para los presos por causas económicas, pero acepta el esclavismo con duros trabajos en la segunda parte. Habla del comunitarismo y existencia pacífica de sus habitantes, pero por otro propone la organización militar y su afán anexionista de tierras fértiles sin cultivo. Se trata de una ideología colonialista justificada moralmente. Propone un Estado comunitarista, pero también estratificado en clases, o al menos en dos: los libres y los esclavos. La "eliminación de la propiedad privada [con todas sus consecuencias] significa una anomalía dentro de las anticipaciones burguesas" (Bloch, 1980c, pp. 82-83). Por ello, comenta Bloch, Heinrich Brockhaus quiso extirpar como 'cuerpos extraños' algunos de los elementos libertarios, epicúreos, comunistas y de tolerancia religiosa presentes en la *Utopía*.

Otras dos referencias surgen en torno a la utopía arquitectónica de la construcción en espacios vacíos. Aquí Bloch solamente anota que en la isla de Moro las casas eran individuales con jardines, edificaciones bajas. Mientras Campanella proponía edificios altos con departamentos, en un plan completamente centralizado, que "se convierte así en la *utopía de toda la nueva construcción urbana burguesa*" (Bloch, 1988, p. 193; 1980c, pp. 316-317).

*The Utopian function of Art and Literature* reúne una serie de escritos en torno a la estética y la utopía, e inicialmente fue publicado en 1975. También las referencias a Moro son escasas (solo existen cinco): en la discusión de Bloch con Adorno en 1964 —sobre la pregunta de si el desprecio por el término *utopía* está conectado con la perfección del mundo tecnológico—, Bloch comenta que en principio Moro designó a la utopía como un lugar, en una isla en los distantes Mares del Sur, pero los utópicos del siglo XVIII y XIX la transpusieron al futuro, o sea, hay una transformación del *tópos* del espacio al tiempo. De modo que la isla no solo ya no está ahí

(lugar), sino que todavía no está (tiempo). En el 'todavía' se encuentra la posibilidad. En este sentido, la utopía no ha perdido su validez a pesar de las banalizaciones que ha sufrido y de las tareas que la sociedad le ha asignado.

En *Ateísmo en el cristianismo* el filósofo alemán menciona solo una vez a Moro y su obra en el excurso 40, en el que expone la diferencia entre Arcadia y Utopía: Arcadia como símbolo de un lugar mítico feliz, de permanente primavera, donde todo se obtiene sin ningún esfuerzo, como un arquetipo que influenció las utopías sociales. En cambio, las utopías sociales, "se sitúan así en un *espacio presente*, aunque *lejano*, no en un *tiempo que está aún por hacerse*, en un tiempo sólo [sic] alejado del ahora, no del aquí (social)". (1983, p. 189). Podríamos decir que Arcadia se ubica en un lugar imaginario, no real; en cambio, la utopía se encuentra en un lugar real aunque todavía futuro.

A pesar de estas inconsistencias, concluye Bloch reconociendo la genialidad de Moro: "Con todos sus defectos, la *Utopía* sigue siendo la primera descripción en la Edad Moderna del sueño democrático-comunista" (p. 83). Finalmente, Moro suscribió la obra y en ningún momento se desdijo de ella o de alguna de sus partes.

Un antiguo proverbio Zen dice que cuando el sabio señala la luna, el necio mira el dedo. Esto sucede con la crítica a la utopía de Moro cuando, muchos ven solo la imposibilidad de su contenido novelesco, y no dirigen la mirada hacia aquello que apunta a la felicidad social, a la libertad y dignidad humanas. Esto sucede también con las utopías burguesas del liberalismo económico que se quedan detrás de la utopía de Moro e, incluso, atrás de Owen (Bloch, 1980c, pp. 186 y 188). Son utopías reformistas que no acaban con la miseria sino que la producen.

## Posibilidad de la utopía

El relato de Moro queda en la imaginación, como algo deseable pero imposible. La forma de vida que ahí presenta trastoca los valores de una naciente burguesía en la que, desde sus inicios, se manifiesta la alta capacidad destructiva de la humanidad al preferir el oro al ser humano, o más aún, a costa del ser humano. Esta situación cambia cuando se toma en cuenta el concepto blochiano de utopía referido a todo aquello 'que está por venir', refiriéndose de manera clara a que la utopía no es un relato, un sueño o un deseo, sino también una realidad futura, posible.

Bloch aclara que la utopía se encuentra en los sueños soñados en la vigilia debido a que busca algo mejor. Solo en los sueños soñados en la vigilia el soñador

puede crear y modificarlos a su gusto cuantas veces desee, o borrarlos y volver a construir otros. Son prefiguraciones de algo posible. Por este motivo, elabora cuatro categorías de lo posible que van desde lo no contradictorio *in terminis*, pasa por lo deseable, luego lo posible, pero un posible en el que todavía no están dadas todas las condiciones para lograrlo, hasta lo real y concretamente posible. En este sentido, se deduce que el sueño utópico de Moro pertenece a lo posible-deseable, lo cual no pudo seguir adelante debido a la ausencia de la gnoseología señalada por Bloch.

En la contraposición entre Hobbes y Locke, Bloch descubre que el Estado utópico pintado por Moro es más cercano al de Locke, es "paz, buena voluntad, ayuda mutua, protección" (Bloch, 1980c, p. 102), muy opuesto al Estado de egoísmo desencadenado y originado por lobos en guerra de todos contra todos. En torno a estas reflexiones se inscribe el descubrimiento de Bloch sobre el derecho natural: afirma que la utopía social tiende predominantemente a la felicidad humana, y el derecho natural, con excepción de Hobbes, tiende a la dignidad humana (Bloch, 1980c, p. 109).

En la afirmación del derecho natural como anterior y primordial al derecho positivo, como búsqueda de la sociedad sin clases y del reino de la libertad (Bloch, 1980a, p. 279), solo hay una referencia a Tomás Moro y la *Utopía* en *Derecho natural y dignidad humana*. Afirma que con el derecho positivo se busca eternizar la relación de poder (Nietzsche), es una técnica de dominación de la clase poderosa pues el juez custodia el arca del dinero, solo expresa el interés de la clase dominante y refleja las relaciones económicas (Bloch, 1980a, pp. 184-187). Por eso, el pensador alemán busca recuperar el derecho natural que, según expresa, algunos lo han denominado "una utopía jurídica". Es en este punto en el que se relacionan las utopías sociales con el iusnaturalismo:

> Las utopías sociales están dirigidas principalmente a la *dicha*, o por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que mantienen o producen aquella. Las teorías iusnaturalistas, en cambio, como se ha visto claramente, están dirigidas predominantemente a la *dignidad*, a los derechos del hombre [...] la utopía social está dirigida sobre todo a la eliminación de la *miseria* humana, mientras que el Derecho natural está dirigido, ante todo, a la eliminación de la humillación humana. La utopía social quiere quitar de en medio todo lo que se opone a la eudemonía *de todos*, mientras que el Derecho natural quiere terminar con todo lo que se opone a la *autonomía y a su* eunomía. (Bloch 1980a, p. 209)

Concluye esta discusión afirmando que las utopías de Moro, Campanella y Bacon fueron escritas,

> Con toda una serie de reminiscencias del Derecho natural [...] La utopía social de Tomás Moro se basa en la idea iusnaturalista de la libertad natural del individuo, de igual manera que en el Derecho natural de Grocio se halla en el fondo un liberalismo utópico. (Bloch 1980a,p. 210)

La relación que existe entre la utopía y la realidad no estriba en la referencia inmediata entre una y otra, sino más bien en el olvido, o más bien en la negación de la realidad actual, así como lo expresa Moro claramente en la primera parte de su relato. La mirada está puesta en el horizonte de futuro, y así lo que interesa es esa historia todavía no escrita. El concepto de utopía lleva inscrita la posibilidad, ya que “incluso el utopista más abstracto no se representa algo imposible, sino toda una serie de posibilidades, aun cuando la verdadera historia quede harto descuidada y al margen” (Bloch, 1980c, p. 440).

Como una aplicación del estado de libertad, Bloch trata el tema de la liberación femenina, y en este punto encuentra a Moro como un antecesor importante de esta lucha al afirmar: “Tomás Moro exige completa equiparación de derechos de la mujer” (Bloch, 1980c, p. 161). Complementa la idea al sostener que otro utopista, Fourier, sostuvo que el grado de emancipación de la mujer es indicativo del grado de emancipación de la sociedad. Es interesante este texto de Moro porque señala el anhelo que solo después de cinco siglos podrá ser posible.

Evidentemente, la utopía de Moro es social y se inscribe en esta línea de pensamiento, aunque no todas sean reconocidas como parte del pensamiento utópico. Todas ellas hacen referencia a la superación de la explotación, “desde hace más dos mil años, la explotación del hombre por el hombre ha sido ya eliminada en las utopías sociales” (Bloch, 1980c, p. 36). Lo que se busca es el fin de la miseria, algo que solo ha sido entendido como fábula.

En la fundamentación filosófica de la utopía, Bloch construye una ontología de la realidad abierta. Desarrolla el concepto de posibilidad que va desde lo lógicamente posible en cuanto no contradictorio, hasta lo real y concretamente posible. Asume el materialismo dialéctico: descubre en la materia la tendencia (la posibilidad de desarrollo de la materia misma), y la latencia (que apunta al final utópico posible). Amplia el concepto de tiempo como la apertura al futuro, desarrolla las categorías de no, todavía-no frente, horizonte, *novum, ultimum y*

*sumum bonum*, sobre todo en la segunda parte de *El principio esperanza* y en lo que podría denominarse la 'síntesis de su sistema filosófico', en *Experimentum Mundi*.

## Conclusiones

Bloch busca las huellas de todo lo que pueda ser utopía o prefiguración de un mundo mejor, y el concepto que mejor lo expresa es el de utopía. Se interesa más por el concepto que por el contenido novelesco del texto de Moro, lo reconoce como autor del término pero lo proyecta al desarrollar una filosofía de la utopía. Recoge las aspiraciones de libertad, igualdad y comunitariedad de Moro, las combina con la aspiración del marxismo y de la religión, y las proyecta como posibilidad en un mundo futuro por construir.

Se pueden encontrar algunas coincidencias entre Moro y Bloch: ambos son utópicos, ambos son críticos de la sociedad de su tiempo, ambos proponen la posibilidad de construir una nueva sociedad con justicia y dignidad, ambos no pasan de hacer un proyecto ideal. Esta posibilidad se quedó en un relato en la obra de Moro y, en cambio, Bloch la supera con mucho a través de la elaboración conceptual. Pero sin la imaginación de Moro no hubiera sido posible la conceptualización de Bloch. Herbert Read (1957) afirmó que primero fue la imagen y después la idea, el arte antecede a la conciencia humana. La utopía de Moro anticipó la conceptualización posterior que hizo Bloch, y a otras realidades futuras. Aunque el 'filósofo de la utopía' se olvidara del canciller inglés, ningún texto moderno de Occidente sobre la utopía podrá negar la paternidad de Moro. Si bien Bloch no menciona constantemente a Moro en sus textos, el pensador inglés y su escrito siempre están presentes como trasfondo en la obra de Bloch.

Todo parecía haber quedado en relatos imaginarios, no obstante, también hubo experiencias concretas como los falansterios de Fourier en México, New Harmony y las cooperativas de Owen. Otros reconocen que las misiones de Vasco de Quiroga en Michoacán y las reducciones jesuitas del Paraguay estaban inspiradas en este modelo de sociedad prefigurado por Moro.

> El régimen de vida en las reducciones era comunitario y los bienes de las reducciones (incluidas las tierras) pertenecían a la reducción, sin que pudiesen ser enajenados y es aquí quizás donde Martín Pinto y González Matas se muestran más originales al

poner en relación la experiencia práctica de las reducciones jesuíticas en Paraguay con las ideas vertidas en sus escritos por Campanella o Tomás Moro. (Gómez, 2013)

Y sobre Vasco de Quiroga comenta Orella:

El descubrimiento de América produjo la oportunidad de construir una sociedad más acorde con los designios cristianos. El traslado de las libertades municipales hispanas al mundo americano, donde su inmensidad les dará una particularidad propia. Además Utopía de Tomás Moro, influirá en Vasco de Quiroga, quien fue el primero que inauguró las primeras comunidades de indios, pero abrió la experiencia a la construcción del Paraíso guaraní que rigió la Compañía de Jesús hasta su eliminación por el borbón Carlos III […] Para este modelo social cristiano, Vasco de Quiroga, quien llegó a ser nombrado primer obispo de Michoacán, estaba fuertemente influido por sus lecturas de Platón, Tomás Moro y San Ignacio. La formación humanista recibida en Salamanca había provocado que el jurista pudiese materializar las ideas de la Utopía de Tomás Moro en el nuevo continente, con la diferencia, que mientras en el inglés, no pasaron de ser un proyecto ideal de una comunidad pagana tolerante, en el abulense se materializó como la más completa acción de evangelización. (s.f.)

## Referencias


Bloch, E. (1980a). *Derecho natural y dignidad humana.* Madrid: Aguilar.

Bloch, E. (1980b). *El principio esperanza* (F. González, Trad. Vol. 1). Madrid: Aguilar.

Bloch, E. (1980c). *El principio esperanza* (F. González, Trad. Vol. 2). Madrid: Aguilar.

Bloch, E. (1980d). *El principio esperanza* (F. González, Trad. Vol. 3). Madrid: Aguilar.

Bloch, E. (1981). *Experimentum mundi.* París: Ed. Payot.

Bloch, E. (1983). *Ateísmo en el cristianismo.* Madrid: Taurus.

Bloch, E. (1984). *Entremundos en la historia de la filosofía.* Madrid: Taurus.

Bloch, E. (1985). *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel.* México: FCE.

Bloch, E. (1988). *The Utopian function of Art and Literature.* London: The MIT Press.

Bloch, E. (2000). *The Spirit of utopia.* Stanford: Stanford University Press.

Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Gálvez, I. (2010). *Reflexiones en torno a la función utópica en Ernst Bloch y su actualidad* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de México (UNAM), México.

Gómez, M.(2013). *José Martín Pinto y Enrique González Matas, Andalucía y las reducciones jesuíticas de los guaranies en el Paraguay. Una utopía hecha realidad*. Recuperado de http://www.eumed.net/rev/historia/06/jesuitas-guaranies.html Acceso 29/09/2015

Moltmann, J. (1965). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.

Moltmann, J. y Laënec H. (1980). *Utopía y esperanza, Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca: Sígueme.

Marx, K. y Engels, F. (1981). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Ed. Progreso.

Moro, T., Tomasso, C. y Francis B. (1941). *Utopías del Renacimiento*. México: FCE.

Orella, J. (s.f.). La construcción del Paraíso: Las Reducciones del Paraguay. *Revista Arbil*, 119. Recuperado de http://www.arbil.org/119para.htm#_ftnref5

Read, H. (1957). *Imagen e idea: La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana* (H. Flores, Trad.). México: FCE.

Serra, F. (1998, febrero). Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 2. Recuperado de http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page4.html

Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina*. México: Ed. CRT.

Ursua, N., Ayestarán, I., y González, J. (2011). *Filosofía crítica de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán.

# 12 The Once and Future King: Utopianism as Political Practice in Indonesia

## El pasado y futuro rey: utopismo como práctica política en Indonesia

Thomas Anton Reuter

**Abstract**

A centuries-old practice persists on the island of Java, Indonesia, whereby utopian prophecies are used not only to critique the socio-political order of the day but also to outline an ideal form of government for the future. The prophecy text is attributed to a 12th century king, Jayabaya. This historical figure is celebrated as a 'just king' (*ratu adil*) and as an incarnation of the Hindu God Vishnu, who is said to manifest periodically in human form to restore the world to order and prosperity. The prophecy predicts the present 'time of madness' (*jaman edan*) will culminate in a major crisis, followed by a restoration of cosmic harmony within a utopian society. Not unlike the work of Thomas More, and the genre of western utopian literature in general, the political concepts outlined in this Indonesian literary tradition have been a perennial source of inspiration for political change.

**Keywords:** imagination, Indonesia, Java, prophecy, time, utopian literature.

**Resumen**

Una práctica centenaria persiste en la isla de Java, Indonesia, en la que profecías utópicas son usadas no solo para criticar el orden sociopolítico actual, sino también para trazar una forma ideal de un futuro gobierno. El texto profético es atribuido a Jayabaya, un rey del siglo XII. Esta figura histórica es reconocida como un rey justo (*ratu adil*) y como una encarnación del dios hindú Vishnu, quien se manifiesta periódicamente en forma humana para restaurar el orden mundial y la prosperidad. La profecía predice el presente 'tiempo de locura' (*jaman edan*) que culminará en una gran crisis, seguida de la restauración de la armonía cósmica en una sociedad utópica. A diferencia de la obra de Tomás Moro y del género literario occidental en general, los conceptos políticos esbozados es esta tradición literaria indonesia han sido una fuente perenne de inspiración para el cambio político.

**Palabras clave**: imaginación, Indonesia, Java, profecía, tiempo, literatura utópica.



## Perfil del autor / Authors' profile

**Thomas Anton Reuter**
Professor, Asia Institute, University of Melbourne, Australia. Ph.D. in Anthropology, Australian National University, Australia.
E-mail: treuter@unimelb.edu.au

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Reuter, T. A. (2016). The Once and Future King: Utopianism as Political Practice in Indonesia. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 293-315). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Reuter, Thomas Anton. "The Once and Future King: Utopianism as Political Practice in Indonesia". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Reuter, Thomas Anton. "The Once and Future King: Utopianism as Political Practice in Indonesia". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 293-315. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introduction

This chapter presents an analysis of a long-standing socio-political practice on the island of Java, Indonesia, whereby a set of classical utopian prophecies are used to critique the political order of the day. This oral and textual tradition outlines an ideal form of government and thus serves as a source of utopian aspirations.

Authorship of the most popular corpus of prophecies is attributed to a 12th century king, Sri Aji Jayabaya. While this attribution cannot be verified historically, Jayabaya is certainly a historical personage. He is famously credited with reuniting and restoring the realm of Kediri in eastern Java after a period of division and conflict, and with commissioning some of the greatest works of classical Javanese literature (*kekawin*). The two large remaining royal houses of contemporary Java, Yogyakarta and Surakarta, both trace their descent to King Jayabaya.

In a number of authentic royal inscriptions, dating back to the 12th century, Jayabaya is celebrated as the epitome of a 'just king' (*ratu adil*) and, indeed, as an incarnation of Vishnu, the Hindu God who is said to manifest in human form (*menjelma*) periodically at times of severe crisis in order to restore the world to harmony, justice and prosperity (Buchari, 1968). This theme of the return of the just king is central in the later texts of the prophecies.

The Jayabaya prophecies specifically predict a coming crisis of epic proportions, which the text refers to as the 'time of madness' (*jaman edan*). For the majority of Javanese the description of this crisis, as provided in the prophecy texts (for example, that women will wear men's clothing, and young people will cease to respect their elders), closely resembles actual societal conditions of the present day. This state of chaotic disorder and moral decay is predicted to culminate in a major calamity, followed by a 'return of the king' and a restoration of cosmic harmony in the form of a utopian society. At various times, certain individuals have proclaimed themselves as the new *ratu adil*, and a few of them gained some recognition in connection with 19th century rebellions against Dutch colonialism. While the achievement of Indonesian independence in 1945 brought to an end this particular crisis of colonial domination, the majority of my Javanese interlocutors believe that a deeper crisis of social injustice continues unabated until today, and that the just king has not yet returned.

I shall illustrate that, similar to the work of Thomas More that is being commemorated in this volume and similar also to the wider genre of utopian literature that evolved from it in Europe and beyond, the utopian concept of just

government independently developed within this eastern literary tradition has been a perennial source of inspiration for political critiques and revolutionary changes in Indonesian society.

Prophetic utopianism and utopian fiction differ mainly with regard to the strength of their respective claims to validity. This difference is not so great as to present an obstacle to a fruitful comparison.

A large part of the utopian and dystopian imaginaries of modern western fiction writers, while their authors may not see themselves as prophets or scientific futurologist, are generally most well received by readers if they provide credible or at least internally coherent renditions of possible future societies. Javanese prophecies (*jangka* or *ramalan*) lay an additional claim to validity because they have a religious foundation, given that they are said to be the work of a divine incarnation of the Hindu deity Vishnu, namely King Jayabaya. Moreover, as I shall detail below, the capacity of predicting the future is underwritten by Javanese mystical beliefs. Consequently, the utopian prophesies of Java do make firmer assertions about the future than standard utopian literature might, but they are assertions nonetheless. Prophetic predictions about the future cannot be falsified historically because the texts do not normally set a specific time for the occurrence of the future events they predict. Indeed, the intention of these texts is to inspire rather than to convince readers.

Javanese people very much assume that this and every other prophecy needs to be enacted by historical individuals to become a reality and, hence, that the utopian future may be achieved sooner or much later depending on people's commitment to the ideals that it embodies. Like all future oriented imaginaries, utopian prophecies thus must be pursued by those who would see them realized, while individuals who are opposed to change will strive to 'chop off' (*mencabut*) the causal links that otherwise would hurry the prophecy along.

The difference between utopian and prophetic literature rests largely on their respective rhetoric of legitimacy. In Java, the ability to predict the future is regarded as a standard accomplishment within the field of spiritual practice. A person's ability to foresee the future is a side effect of their direct meditative exploration of the inner and outer world through rigorous spiritual exercises. These traditional practices, among many other things, aim to purify and cultivate the faculty of foresight (*ngramal*) that is usually underdeveloped but latently present in all other human beings. Closely linked to this faculty of foresight is the faculty of 'creative intelligence' (*budi*), which places more emphasis on the way utopian thinkers,

prophets and others shape the future through the exercise of imagination. This Javanese concept of *budi* reaches beyond the limits of rational thought and can best be compared with the faculty of 'active imagination' as described by Henry Corbin (below).

While western utopian authors may not be systematically trained to develop the spiritual faculty of prophetic foresight, readers often do credit them with a special ability to predict what lies ahead, based on a special depth of understanding of the fundamental socio-psychological forces and historical dynamics that shape human affairs now and into the future. And all utopian fiction is certainly an exercise of creative intelligence insofar as it imagines the necessary conditions for a better future. It is on this basis that a comparison is possible.

The aim of this chapter is to add some much needed cross-cultural diversity to the study of utopianism, as well as using the comparative method to identify some of the reasons for the universal appeal of utopianism.

Despite of the exceptional influence the Jayabaya corpus of prophetic utopian literature has had on Javanese political thought, the only attention this literary tradition has drawn in the west was from 19$^{th}$ century Dutch colonial government officials, who were rightly fearful of the prophecy's inspirational role in the Indonesian independence struggle.

The influence of this literature has been consistent from the colonial period until now. Most contemporary Indonesians are still familiar with the prophecies today, and many modern writers utilize the text as a resource or simply as an excuse to reflect on the past, present, and future of their country. Consistently, this literature has risen to new peaks of popularity every time there has been a serious crisis in Indonesia, and each time it is interpreted anew to reflect the spirit of the times. In the struggle leading up to Indonesian independence in 1945 and ever since, for example, one widely recognized interpretation of the *ratu adil* (just king) concept for today's world is that it signifies democracy.

Such consistent practical use of a body of utopian literature for articulating changing popular aspirations for the future is very interesting because it has few parallels in Western societies. Modernism and science, though they both have utopian beginnings, have instilled such a powerfully realist attitude in the western mind that political utopianism is often and all too easily dismissed, nowadays, as a phantasy. While the phenomenon of creative imagination is not entirely ignored by mainstream science, this important human faculty is not afforded the serious epistemological status it deserves as a source of truth. Rather, imagination is more

readily associated with falsehood, with the unreal. As Henry Corbin (1977/1989, p. 1) has aptly put it,

> It is a long time [...] since western philosophy [...], drawn along in the wake of the positive sciences, has admitted only two sources of Knowledge (connaitre). There is sense perception, which gives the data we call empirical. And there are the concepts of understanding (entendement), the world of the laws governing these empirical data... Yet the fact remains that between the sense perceptions and the [...] intellect there has remained a void. That which ought to have taken its place between the two, and which in other times and places did occupy this intermediate space, that is to say the Active Imagination, has been left to the poets. The very thing that a rational and reasonable scientific philosophy cannot envisage is that this Active Imagination in man... should have its own noetic or cognitive function, that is to say, that it gives us access to a region and a reality of Being which without that function remains closed and forbidden to us. For such a science it was understood that the Imagination secretes nothing but the imaginary, that is, the unreal, the mythic, the marvelous, the fictive.

Using the case of utopian prophesy in Indonesia as an example, I will argue that modern utopianism needs to challenge the hegemony of this modernist-scientific realism, which offers neither the hope nor the inspiration so desperately needed to address the vital political and environmental challenges of today's world. Utopian imagination posits what the world could be like, and thus can inspire us to employ our will and skills to change our actual social, cultural and political reality, so as to more closely conform to this image of a better world. Truth is not just read off the world but also creatively inscribed upon it by human imagination and action. For now, science is only beginning to recognize the importance of this most characteristically human faculty. While cognitive science has now begun to study the internal neural and psychological processes associated with our capacity to create new images and ideas, it cannot provide a fully satisfactory explanation yet for creativity (Perkins, 1981) or for the sources of human motivation that give purpose and direction to the mind's creative impulses (Hunt, 1982).

Following a brief social history of the prophetic utopian genre in Java, I will argue that these texts function as a means not simply of predicting but of imagining and actively shaping the future in the present (see Reuter, 2009). This argument will be supported by an account of the religious context of this textual tradition and

its very significant role in Indonesia's political history and contemporary political practice. The analysis of the religious cosmological foundations that support the Javanese idea of futurology will be supported by a critique of modernist notions of rationality, from the perspective of which prophetic and other forms of utopianism are all too easily dismissed. While there have been a number of studies of millenarianism in Java (Kartodirdjo, 1970; Suwandi, 2000; Florida, 1995), this social science-based literature tends to ignore the epistemological status of the prophetic-utopian imagination, and thus tends to explain away the phenomenon with narrow, functionalist arguments.

## The Historical Background of the Jayabaya Corpus of Utopian Prophecy

*When carriages drive without horses,*
*ships fly through the sky,*
*and a necklace of iron surrounds the island of Java;*
*When women wear men's clothing*
*and children neglect their aged parents,*
*know that the time of madness has begun.*
(From the *Ramalan Jayabaya*, Oral transmission, author's translation)

There are two major sets of prophecies in the Javanese literary tradition; those attributed to the 12th century king Jayabaya of Kediri and another attributed to Sabdapalon, the chief royal counsellor to Brawijaya v of Majapahit, a king who lived at the end of the 14th century and is believed to have been a direct descendant of Jayabaya. I will be focusing primarily on the Jayabaya corpus of literature herein, and will begin by examining this corpus historically, both as a narrative and as a political tradition.

Almost every contemporary Indonesian has some familiarity with the major predictions of the Jayabaya corpus. Some people's knowledge of the texts may be confined to a few of the prophecy's most pithy statements, such as the one cited above, which are constantly being circulated orally or in the media. Others have read the texts, usually in the form of a recent pamphlet-style edition, of which there are dozens, each with somewhat different content. Very few people are

knowledgeable about or interested in the history of the texts. Nevertheless, I did engage in a detailed study of the history of these texts as part of my research (2001-2006) on this topic, drawing on manuscripts in the royal libraries of Yogyakarta and Surakarta as well as numerous private collections.

The research revealed King Jayabaya's the authorship of still remaining early manuscripts cannot be proven, and that the link to him may indeed be entirely fictitious and merely a literary device. The actual author of the text may have used the good name of Jayabaya in order to lend credibility to his own predictions. On the other hand, it also cannot be ruled out that this historical figure, credited with being a just king and divine incarnation in a number of 12th century copper plate inscriptions, did indeed produce or commission such a text. The main reason is that the historiographical record for Indonesia, typically, features the same gap that is observable also in the history of the Jayabaya prophesy texts. This gap is between the oldest surviving manuscripts using strips of lontar-palm leaf, which usually date back no further than the early 19th century, and the youngest royal inscriptions on bronze plates or stone, which ceased to be issued after the 13th century. Most of the oldest palm leaf texts we find in contemporary collections are no doubt transcriptions of earlier versions of the same text, the original manuscripts of which have long since been lost. Palm leaf is not a very durable material, and regular transcription onto fresh palm leaves was common practice. It is difficult to be certain of the antiquity of any text beyond the age of the actual manuscript, also because scribes took liberties in adapting the language of the older texts they transcribed, whether on palm leaf or later on paper, which makes linguistic dating difficult. What is beyond any doubt, however, is that the just reign of Jayabaya was real, is still remembered in Java as a golden age, and has provided the main inspiration for this literary tradition.

What is also certain is that the prophecies have been extremely popular, politically influential and contentious for the last 250 years at least, which is as far as I have been able to document them. The earliest remaining manuscripts were produced by and still are kept in the royal libraries of Surakarta and Yogyakarta. Few people have read or are able to read these texts, among them the authors of later versions, and hence what we are dealing with today is very much a popular genre based on a corpus of earlier texts. Cheap reprints of the already diverse corpus of early texts, with ever-new interpretations attached, have been made widely available to the public in small, inexpensive booklets ever since the late 19th century. I have collected dozens of such publications, most of which sell out

quickly and are then out of print. Almost everyone today has heard of the essential tenets of the prophecy and its utopian vision from such late editions.

In the course of my very extensive search for the original literary sources of this tradition I collected, transcribed and translated more than sixty different early handwritten versions in Javanese language and sometimes still in Javanese script, some in prose and some in traditional poetic meters, adding up to about 1.000 pages of material. (Later, published versions of some of the same texts are available in Indonesian language, but unfortunately these modern translations are often incomplete or selective and their authors often do not even mention the source document). The earliest complete written Jayabaya prophecy text I was able to locate is from the royal library at the Pakualaman palace in Yogyakarta.[1] The scribe notes that he is transcribing this text in the year 1835, and hence it is evidently a copy of an earlier, 18th century text (date unknown).

In the foreword to the 1835 edition the scribe complains bitterly that his predecessor has 'Islamised' the ancient narrative, warning that such a shamefully manipulation of sacred knowledge can lead to dangerous personal consequences for the scribe and will confuse the public with false interpretations. It is not difficult to see what the concerned scribe is referring to. For example, the text names the Sultan of 'Rum' (Constantinople / Istanbul) as the one who initiated the original human settlement of Java rather than the Hindu saint Aji Saka, who is commonly named as the founder of civilization in Javanese folk tradition and in classical Javanese literature. A scribe in a royal library would have been well aware that this modification of the text was a conscious act of historical revisionism.

Nevertheless, the 18th century Islamized text by and large still follows the plot of an earlier, Hindu version, as is evident from what fragments of the original Hindu version can still be found today in other manuscripts. Most written versions I was able to collect show some signs of a superimposed Islamic theology and eschatology. Of these, the writings of the Surakarta poet and royal scribe Ronggowarsito, who was the first to massively popularize the genre in the late 19th century, are perhaps the most well-known today. Meanwhile, the oral versions of the Jayabaya

---

1 The text (local catalogue code 0061 / PP / 73; or Girardet 58560) is called *Serat Piwulang* and the relevant subsection of this collection is called *Jangka Jayabaya*. An unnamed palace scribe created this annotated collection from a variety of earlier manuscripts, upon the request of King Paku Alam II (1829-1858).

prophecy I have been able to collect are more conservative, and retain most of the earlier Hindu themes.

Reconstructing a hypothetical original version of the text would be a complex philological project, rather than an anthropological one, and most likely to be futile. It would also lead away from the purpose of understanding the prophecies as they are *read* in Javanese society and *used* in politics. From this more practical perspective, it could even be argued that the fusion of Islamic and Hindu ideas in the prophecy texts did them no harm, but made them all the more inclusive and effective as a means of political mobilization in a slowly Islamizing society. If the texts have changed it is because Javanese society has also changed, and this in itself is a perfect demonstration of how alive and strong this literary tradition continues to be.

'Jayabaya' has been compared to Nostradamus in the Western world, but the Jayabaya phenomenon is rather different in that his prophecies are not at all marginal or confined to esoteric circles. They are an immensely popular, widely respected and significant statement about the ideal political order of society, and it is this that makes them so useful as a key for understanding Javanese society.

The prophecies first received attention in the West when one of the texts was found and translated by a Dutch scholar in the mid 19th century (Hollander, 1848). This interest arose from the fact that one of the predictions in the prophecy (which has been fulfilled) is that Java would be freed from the rule of the foreign oppressors from 'Nusa Prenggi' (Europe) with the rise of a 'Just King' or *Ratu Adil* who –like Jayabaya– would come to earth as an emissary of Allah (similar to the Imam Mahdi of Middle Eastern Islamic prophecy) or, in the original Hindu version, as a living incarnation of the supreme deity Vishnu. This prophecy inspired a number of serious rebellions against the Dutch colonial regime. The most famous one, perhaps, was under the leadership of Prince Diponegoro, who was widely believed to be the predicted saviour or *ratu adil* at the time (Carey, 2012). Another common designation for this saviour figure is *satrio piningit*, the 'hidden knight or warrior'. Rumours of the appearance of this figure circulate time and again, until this very day, and with special frequency at times when the country is seen to be in a state of crisis.

In order to gauge the influence of this textual tradition, I conducted an extensive search for references made to the Jayabaya's prophecies in many hundreds of newspapers and magazines published during the 20th century. I found abundant evidence of the ceaseless attempts by Javanese journalists and magazine writers

to relate the texts to the current events and political struggles of their times. Importantly, the research shows that a steep rise in the frequency of such references occurred during every major political crisis of the 20th century.

The first and greatest of these crises was the struggle for national independence. The prophecies were incredibly important during the colonial period, and were frequently mentioned in the political speeches and propaganda material of the independence movement. Indeed, after the Japanese invasion that caused the Dutch colonial government to flee into exile, the movement's leader, Sukarno, commissioned the publication through the Ministry of Information of a curious book entitled *The Role of the Jayabaya Prophecies in Our Revolution* (Mataram, 1950). When the Dutch made their short comeback attempt after the end of the Second World War and the departure of the Japanese troops, they seized all copies of the book at the printers, and destroyed them. The book was later reprinted and, in his foreword (pp. 17-21), the former resistance leader, Sukarno –now the first President of independent Indonesia– praises the prophecies of Jayabaya for inspiring the liberation struggle. He also stresses, however, that the 'just king' (*ratu adil*) of the prophecies is not to be understood as a person (responding perhaps to the fact that he himself was frequently seen as the *ratu adil*) but rather to a republican nation state based on equity, justice and an ethos of service to the people.

This republican reinterpretation of the *ratu adil* concept is one shared by many contemporary Indonesians, and yet the personalistic element characteristic of the idea of 'just kingship' was never quite relinquished. As much as it may rely on institutionalization, a modern state too is rightly seen in Java to require a ruler or a ruling class who are able to 'embody' the abstract principles of democratic justice within their moral attitude and thus to turn a mere theory into actual justice. Alas, not every president or democratic government lives up to this moral standard. Indeed, the prophecy text list a long succession of future heads of state claiming to serve the people but failing to do so. Every time Indonesia has a new president he is thus identified as one of the future rulers of variable merit already predicted by Jayabaya. For example, interim President J. Habibie (1998-1999) was frequently identified as the ruler whose brief reign the prophecy had predicted to last only 'as long as the life of the maize plant' (*sepanjang umur jagung*).

The second major crisis that sparked new interest in the Jayabaya prophecies took place in 1965 when General Suharto replaced the charismatic founding President Sukarno in a bloody military coup. Suharto was seen and saw himself as more closely associated with the prophecies of Sabdapalon than those of Jayabaya

(Soewarno, 1980). He was widely believed to be a reincarnation of Sabdapalon, who in turn was an incarnation of the timeless literary figure Semar (or Dewa Ismaya), the 'wise clown' and royal advisor to the righteous Pandava princes in the Mahabaratha epic that is a core literary source for the Javanese shadow puppet theatre. Suharto and his inner circle, under the leadership of a Javanese spiritual leader (*tokoh kejawen*), practiced a veritable cult of Semar in secret.

I was able to obtain first hand information about the immense influence Suharto's spiritual teacher had on political decision-making in an interview with former Secretary of State and Suharto's right hand man, Murdiono. I also had the chance to visit some of the sacred sites associated with this cult, especially at Mt Tidar and Mt Srandhil, two sacred sites near the towns of Semarang and Cilacap, located on Java's northern and southern coast respectively. In the prophecies of Sabdapalon the latter had promised to return and take charge of Java once more, some 500 years after the great Hindu empire of Majapahit had fallen due to the introduction of Islam and a subsequent civil war (around the year 1500AD). He also promised that upon his return he would restore the old religion or *agama budi*, which is variously interpreted as signifying Hindu-Buddhism, or the religion of Javanese spiritual knowledge (*budi*), or even modern science. The prophecy is thus rather hostile toward Islam and, indeed, so was General Suharto for the greater part of his reign. Most importantly, he insisted that the Indonesian state be based not on Islam but on the principle of *panca sila*, 'the five pillars', that has its roots in Javanese mysticism. Until today, his successors have left this principle intact despite much renewed pressure from Islamic political movements in recent years and despite the major constitutional reforms that took place after the restoration of democracy in 1998.

The period leading up to the fall of Suharto in 1998 and also the early years of the subsequent *reformasi* period bore witness to the third and most recent major resurgence in the popularity of the Jayabaya prophecies. Numerous re-publications of the texts appeared around this time and in the subsequent years of instability. Most of these were inexpensive productions that sold large numbers of copies (Soesetro & Arief, 1999; Sindhunata, 1999; Lelono, 2000; Yoedoprawiro, 2000; Hariwijaya, 2003; Purwadi, 2003; Krishna, 2005). I have already mentioned President Habibie, but similar stories were circulated about how his successors President Abdurahman Wahid (alias 'Gus Dur') and President Megawati Sukarnoputri ought to be situated within the chronology of the prophetic texts.

## The Prophesies of Jayabaya in the Context Of Javanese Mysticism and Politics

The historical review in the preceding section has shown that the Jayabaya corpus is a long established but also a living, contemporary tradition and part of an active political process, embedded in a uniquely Javanese mystical worldview (see also Quinn, 2009). This continuous relevance of Jayabaya's utopian vision is made possible, first, by a still popular traditional Javanese cosmology that acknowledges the existence of an invisible world of spirit (or of 'higher dimensions') and, second, by a process of regular consultation between political figures at all levels of government and expert practitioners of Javanese mystical spirituality.

Prophecy cannot be separated from Java's ancient and profound mystical tradition. The proponents of Javanese mysticism seek direct access to the truth through rigorous asceticism and other spiritual practices. These practices are said to cultivate a capacity for conscious participation in the flow of 'intent' (*karsa*), an intelligent dynamic force that shapes the whole of history, is inaccessible to language-based reasoning, but accessible to a person who has cultivated a mystical state of unified consciousness. Such consciousness is said to span up to eleven dimensions rather than the usual three dimensions of human language-based awareness. From the perspective of these higher dimensions the future can be apprehended seemingly 'in advance' because time, the fourth dimension, forms a circle rather than a straight line.

The descriptions some Javanese mystics have given to me of their spiritual peak experiences are indeed reminiscent of the hyper-sphere concept that modern mathematicians have developed to provide a more tangible understanding of time as the fourth dimension within the geometry of the space-time framework (Rucker, 1984). The future, according to some of the practitioners I have interviewed, is present in the Now, because time 'curves around' or forms a 'dynamic circle' or 'spiral.'[2] This wave-like circularity, they said, becomes evident when time is contemplated from the eternity-based perspective of a cosmos pulsating rhythmically between being and non-being (*alam awang uwung*, 'the realm that is empty

2 The use of terms such as 'curve', 'roundness' or 'sphere' in reference to higher dimensions is ultimately only metaphorical because it is a concept derived from three dimensional experience.

and yet full'). Spiritual practice thus is said to make possible a direct encounter with a deeper reality that is beyond time and yet includes it.

When a practitioner of Javanese mysticism displays a capacity to prophesize the future accurately, this is regarded as one kind of evidence to show that their inner Self (*sukma*) has awoken, they have merged with the divine intent, and hence, they are able to see the future and past in the present from the higher perspective of eternity. Note that it is not for a mere 'person' to achieve such mastery of divine powers. Any such claim would simply be regarded as a case of ego inflation in Java, and attributed to incorrect use or deliberate abuse of spiritual practices. Rather it is the divine cosmic self (*tiyang*) that achieves mastery over the finite personality (*wong*) and manifests itself in this way, though perhaps with the conscious consent of the person concerned. Note also that I am departing somewhat from Javanese tradition, according to which it is futile to try and express such experiences in mere words, and which, for that reason, prioritizes practical spiritual instruction instead.

Similar beliefs and practices may be found in some esoteric or New Age circles in the West, but a very profound difference is that in Javanese society mystics enjoy great respect and significant political influence. During my research on religious change in Java, I was surprised to discover that, during their candidature, both President Wahid and Megawati had visited sacred sites associated with the Jayabaya prophecy, such as the Loka Moksa Jayabaya in the village of Pamenang, Kediri. In doing so, they were following a tradition begun by the first president, Sukarno, or perhaps earlier. The Loka Moksa marks the site where the prophet-king Jayabaya is said to have vanished, having achieved *moksa* or 'spiritual liberation' and hence leaving no mortal remains behind.

These and other leading politicians also regularly visit spiritual leaders whose knowledge of the prophecy is believed to be profound, not because they would ever bother to study the actual texts but because they are believed to have direct access to the 'spiritual (invisible, inner) world' (*alam gaib*). In other words, they are able to access the same source from which Jayabaya drew his knowledge of the future in the first place. These contemporary Javanese masters of the spirit world are responsible not only for reinterpreting but also for implementing the prophecy, and thus they are believed to have the power to decide who will become the next president.

Here the prediction of the future becomes inseparable from the making of the future because the personal will and vision of such persons is said to be in alignment with the 'divine intent' (*karsa*) or 'inner momentum' of the macrocosm. Whatsoever

such a spiritual master utters is therefore expected to become true, whether it be a curse or a blessing. This is a matter not so much of having personal power but of their being in alignment with the divine, dynamic power of the macrocosm.

Megawati and Gus Dur, for example, were secretly given 'the divine power to rule' (*wahyu raja*) the nation of Indonesia by one of the most influential of these leaders. This happened at a sacred site on a southern beach near the town of Baron, where the last king of the empire of Majapahit (Brawijaya V) is believed to have laid down his crown and achieved *moksa*. To commemorate this receiving of the divine power to rule, the two presidents later built monuments at this site, showing their gratitude following their subsequent election. The next two presidents, Susilo Bambang Yudhoyono and Joko Widodo, were no strangers to this world either, but I am unable to elaborate on this at present due to the need still to protect informants' privacy. In any case, further evidence of this link between mystics, prophecies and politics can be found in a number of local Indonesian publications (e.g. Mukhlisin & Damarhuda, 1999).

## The Problem of Time: Modernist Rationalism and the Alternative Logic of Javanese Utopianism

The political application of prophetic utopianism in Java is interesting as a social practice that has few parallels in contemporary Western societies. I say few rather than none, because there are some notable exceptions. One is the prophecy of Fatima, which has had significant political impact, inspiring the Vatican to undertake covert political action in Poland and beyond that contributed to the fall of the Soviet empire and the end of the Cold War. Another pertinent example is the dispensationalists interpretation of the biblical prophecy of Armageddon and the second coming of Christ, which can be traced back to the 17th century at least (Watson, 2015) and continues to be of great importance to Christian Zionists in the contemporary USA. The latter have had significant influence on the US government and its policies, especially under Presidents Carter and G.W. Bush. For example, they have lent their support to the Israeli occupation of Palestine because (according to their interpretation) one of the preconditions for the second coming is that Jerusalem be returned to the Jews in its entirety. Dystopian and utopian ideas thus can have practical political implications, in Java and elsewhere around the world. How can we explain this?

Since the Renaissance modern science has provided the dominant model of truth in Western society with regard to the natural world, while an equally dominant and closely related model of human relations has been provided by capitalism and its modernist Protestant ethos, as described in the classic work of Max Weber (1904/1958). Gradually, the materialist rationalism of science and capitalism have provided us with such a powerful description of the world as it is, that any alternative ideas other cultures may entertain about the nature of reality are routinely dismissed as a false proposition; as a mere belief. Among many other things, this conservative attitude fails to consider that the prophetic imagination helps us to change the world and shape the future precisely because it is independent of objective facts. As Castoriadis (1998) has observed, the imaginary is as important as our awareness of the manifestly real when it comes to providing us with the motivation for engaging in action and social change. In other words, what is merely believed today, may become tomorrow's reality, because both utopian and dystopian prophecies are often self-fulfilling, and fiction becomes fact. This is why utopianism continues to have broad appeal even in the most modernist societies.

What is held to be 'real' in contemporary late modern society, following Baudrillard (2005), is not in fact scientific in any case. It is rather an imagined and increasingly simulated reality that has condensed into what Baudrillard calls the 'hyper-real.' To the extent that our reality is made to appear to us as a natural state of affairs, rather than being recognized as a human creation based on imaginative human actions in the past, Baudrillard shows that people in many contemporary societies are prevented from re-imagining and recreating reality. We find it particularly difficult to question and challenge the experience of the hyper-real through new, active imaginings because this hyper-reality is so heavily promoted and pressed upon us within a public space dominated by electronic media. As our attention is drawn increasingly into the 'virtualised reality' sphere of a media landscape shaped by a small number of private owners, the imagination is not just paralysed but colonised by vested interests. For example, we are still being distracted from paying heed to the deteriorating material conditions of modern life by the widespread denial in the media of growing scientific evidence of an impending environmental disaster. We have become entrapped in the iron cage of a totalizing myth that still wears the mask of descriptive realism but is no longer scientific in the genuine explorative sense, and which discourages us

from creatively imagining alternative, utopian future realities.[3] These conditions make utopian literature arguably more marginalized and at the same time more important for our present times than it has ever been before.

In the Javanese prophetic utopian literature the present, modern condition is not a hyper-reality that can no longer be questioned or examined. The modern condition is instead critiqued as a reversal of the natural order of things and as a state of madness. Indeed, the inability to recognize our human capacity for envisaging and creating a new reality, a utopian future, is noted in the texts as a key indicator that we are indeed now living in the *kali yuga*, the 'dark age' of Hindu cosmology. Now despondency and fatalism are the norm, say the prophecies, and those who ask questions and seek to maintain virtue are scorned or persecuted. Contemporary interpreters of the prophecy texts lament that worldly concerns, and the shallow intellectualism that serves the underlying creed of capital accumulation, have usurped the throne that rightly belongs to the inner Self (*sukma sejati*), which alone is capable of experiencing truth because it is truth.

From this inner-worldly perspective, the real *ratu adil* or saviour is none other than the *sukma sejati* returned to its throne, and when this occurs a golden age of spiritual insight commences for the individual concerned. If this kind of awareness is more widely cultivated, on a societal scale, then it produces a golden age in the exoteric, socio-political sense, emulating the conditions that are said to have prevailed during the reign of King Jayabaya. Unlike the millenarianism of Marxism, this eschatological model does not venture to separate individual spirituality from socio-political advancement because the former is considered a prerequisite for the latter (rather than a superstructure).

The utopian prophecy texts of Java nevertheless also do appeal to the rational side of readers. They begin with a description of reality. Indeed, the content of

---

3 An example is mediated imaginary created in on-line interactive cyber worlds, such as 'Call of Duty,' a game that has captivated the minds of tens of millions of young adults, teenagers and children. The players are provided with the opportunity to make decisions within a virtual reality scenario, but their imagination is not creative. Rather, the rules of engagements and the imagery are all provided for them, and lead the players into a world wherein brutality is normalised. Not even the international rules of warfare are enforced in this apocalyptic scenario. Unthinking violence towards anyone designated from above as an enemy, including civilians, and self-interested loyalty to one's own horde of fighters appears to be the only moral principles. The popularity of this game is a mark of how appealing the apocalyptic archetype has become in the collective unconscious of late modern society, or perhaps, what kind of future we are actively being prepared for.

the prophecy texts consists of at least ninety per cent historical description of well known past events and only ten per cent of future predictions. This is not dissimilar from the scientific approach to prediction, which is based on observation of a sample set of past events with the aim of determining patterns of recurrence in these events and defining these patterns systematically. In short, scientific predictions rely on the formulation of natural laws or, at least, where that is impossible, on statistical description of observable historical patterns that are likely to recur within future trajectories. Similarly, the prophecy texts first strive to establish a historical pattern.

Observing the fluctuations of the political fate of the island of Java –past, present and future– the texts describe regular alternations between righteous and tyrannical governments. They also point to a second, more long-term pattern or trend whereby the low points in these short cycles increase in depth and the crises become more frequent. This observed pattern is predicted to continue into the future, leading to a gradual decline of civilization and culminating in a major cataclysm. This cataclysm is predicted to occur in the year 2100. The meaning of this date is uncertain and disputed, however. To begin with, the meaning of this number is unclear because several different calendars are used in Java. The main task of the interpreter thus is to pinpoint where exactly the present moment is being described in the text, which can then serve as a temporal anchor.

Some contemporary interpreters of the prophecy say that a massive natural disaster will occur very soon, but a lot of this kind of commentary belongs within the common order of doomsday predictions, which we are all well familiar with from the millenarian Christian fringe in the United States and elsewhere (Hall, 2013). Current scientific research about climate change shows, however, that we have not quite abandoned the art of prediction in the west and that dystopian and utopian visions can also be based on science.

## The Where and When of Utopia: Concluding Remarks on Utopianism in Indonesia and Beyond

Regardless of whether or not we are willing to suspend disbelief in order to better appreciate the Javanese mystical worldview, as described above, there is a more mundane, phenomenological sense in which the power of utopian prophecy is only too real. Despite their apparent irrationality, or because of it, visionary imaginaries

may produce positive outcomes in human terms insofar as they dare to posit a future based on values and ideals rather than on observed facts.

It seems that, in this period of late modernity, we often find it difficult to give ourselves permission to imagine and thus produce a new world more commensurate with our highest aspirations and most genuine needs because the world is now located altogether outside of us, objectified and apprehensible only via the mental mirror of a transcendental subject or Ego. In the world of Javanese prophecy, by contrast, the enlightened subject (*tiyang*) knows the world directly because it is the world; it knows from the position of an immanent subject inseparable from and resonating with that greater subject that is the spirit of the entire universe. This is a formless kind of knowing, without separation and hence without 'in-form-ation.'

Fundamental human needs, such as creating happiness, beauty or goodness, are not necessarily well served by modernist forms of rationality based on the notion of a transcendental subject, nor by the instrumental rationality of a capitalist modernity that views everyone and everything as mere objects and life's purpose as a quest to reunite with this objectified world through consumption. Seen from this perspective, our modern worldview contains a great deal of its own irrationality and fetishism.

It may have once seemed reasonable to assume that a firm commitment to scientific realism ought to ensure that our worldview is sound and objective. However, such realism has caused us to lose sight of the deeper truth that –as Clifford Geertz (1973) famously observed– worldviews are 'models for' (achieving goals), not just 'models of' (reality). For example, if we think that inequality is a natural consequence of market competition then it may seem 'natural' and inevitable that the present economic system disadvantages the 'little people' – whose fate is so often citied in the Jayabaya prophesies as the best barometer to measure the quality of the government at any given time. Such pseudo-realism mythologises reality, and arises from a failure to recognise how we choose to make certain conditions real, how we produce and reproduce them, until they gain the appearance of natural phenomena. Utopia thus reminds us that Corbin's active imagination is an intrinsic human capability that serves as a necessary antidote to false realism, and perhaps constitutes our only hope for escaping Max Weber's 'iron cage.'

The ideal political economy envisaged in Javanese prophecies is rather different. It is essentially based on a spiritual model of righteous government, whereby a government's success and the virtue of those at the top of the hierarchy, kings and presidents alike, can be measured by the extent to which the *wong cilik*, the 'little

people', the man and woman in the street, are able to live in peace and prosperity and freedom from oppression and usury. Jayabaya's reign is reputed as a period where such benign conditions prevailed, because he was an enlightened, spiritual ruler and hence in tune with the needs of the many and with the cosmos as a whole. The texts describe conditions very similar to those prevailing among the Utopians in More's work: The common people under Jayabaya's reign and the reign of all just kings are said to be taxed lightly, their hours of labor are short, they do not suffer from the capricious deeds of powerful individuals but can rely on the good sense and compassion of the king and his officials. The prophecies thus envisage the possibility and describe the characteristics of government in a new golden age, when once again the forces of light will rule supreme on earth, though it may be preceded by a time of great turmoil. No more than a fanciful dream, some may say. But woe be us if we do not dare to dream!

The dominant late modern discourse of instrumental rationality, of course, is not uncontested in the West, nor is modern Java removed from its influence. If I have somewhat dramatized the differences it is only for the sake of illustration. Nevertheless, the degree to which the world of spirit is acknowledged in Java in everyday life, and even in national politics, is quite remarkable. Nowhere is this attitude more evident than in the great importance the Indonesian people and national elite alike attribute to the prophecies of Jayabaya.

Whereas in the imagery of Thomas More utopia is a place far removed in space, to Java's utopian thinkers it is remote in time. Java's cyclical utopia has occurred before in golden ages past, such as the period of Jayabaya's reign, and utopia is bound to happen again when the next golden age supersedes our present age of living dystopia, the 'age of madness' (*jaman edan*). Then only can the world be healed and restored.

Some Islamic versions of the prophecy text incorporate the idea of a 'judgement day' derived from the Abrahamic tradition, an idea that was foreign to the textual and mythic thought of Hindu-Buddhist-Javanese civilization. The classic Javanese narrative spoke only of a world fallen into decay, destined to be restored one day to renew the cycle. Note that Java is nevertheless familiar with the idea that the world may one distant day reach the end of a greater cycle, the cycle of Shiva the redeemer, when the universe and all existence will return to a state of non-being (*ketiadaan*). Vishnu, the life giver, by contrast, is the master of the shorter cycles by which the world is damaged and repaired, and the Jayabaya tradition is undoubtedly Vaishnavite.

The title of this chapter, "The Once and Future King", is of course an allusion to T.H White's famous rendition of the Arthurian literary tradition (White, 1958), and I should at last explain the meaning of this reference. No matter whether it is Java's Jayabaya or Britain's Arthur, the just king, people say, is bound to return at one time in the future. Justice is recognized in both narratives as an eternal cosmic principle, and hence the just king is an archetype, a potential in the mind of every man and woman, ever-present, immanent in the land itself. The 'just king' principle is thus said to reside eternally in the sacred space of utopia, that is, in no particular place, while any particular manifestation of just government can only last for a limited time, and often all too briefly, within this quotidian world.

This cluster of ideas is indeed an ancient Indo-European mythological theme that made its way via India to Java. Thomas More is bound to have been familiar with the western, Arthurian interpretation of this theme, which may explain some of the parallels. His departure from such earlier, royalist models of just government has much in common with the 20th century republican reinterpretations of the Jayabaya corpus of literature and its *ratu adil* ideal in Java, at a time that marks the entry of Indonesia into the fray of modernity.

In the final analysis, there can be no doubt that the utopian impulse is a universal project founded upon our unique and sublime human capacity for creative imagination.

## References


Baudrillard, J. (2005). *The Intelligence of Evil or, The Lucidity Pact*. Oxford: Berg Publishers.

Buchari. (1968). Sri Maharaja Mapanji Garasakan. *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, (4), 1-26.

Carey, P. (2012). *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*. Jakarta: Muhidin M. Dahlan.

Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society.* Cambridge: MIT Press.

Corbin, H. (1977/1989). Towards a Chart of the Imaginal. In (Prelude to the 5th imprint of the Second Edition) *Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (pp. 1-8). Princeton: Princeton University Press.

Florida, N. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Durham, NC: Duke University Press.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Hall, J. R. (2013). Apocalyptic and Millenarian Movements. In D. Snow, D. della Porta, B. Klandermans, & D. McAdam (Eds.), *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (pp. 1-6). Oxford: Blackwell.

Hariwijaya. (2003). *Hikmah-Hikmah Hidup Serat Jayabaya*. Yogyakarta: Futuh Printika.

Hollander, J. J. de (1884). Serat Djajabaja. In *Handleiding Hij de Boefening der Javansche Taal en Letterkunde* (pp. 173-183). Breda: 1848.

Hunt, M. (1982). *The Universe Within: A New Science Explores the Human Mind.* New York: Simon and Schuster.

Kartodirdjo, S. (1970). *Religious Movement in Java in the 19th and 20th Centuries.* Jogjakarta: Universitas Gadjah Mada.

Krishna, A. (2005). *Jangka Jayabaya: Saatnya bertindak tanpa rasa takut dan meraih kejayaan!* Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.

Lelono, J. (2000). *Nostradamus van Java: Wisik langsung dari para pujangga ternama*. Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo.

Mataram, T. (1950). *Peranan Ramalan Djojobojo dalam Revolusi Kita*. Bandung: Masa Baru.

Mukhlisin & Damarhuda. (1999). *Ratu Adil dan Perjalanan Spiritual Megawati.* Denpasar: Penerbit Yayasan Purbakala.

Perkins, D. N. (1981). *The Mind's Best Work*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Purwadi. (2003). *Ramalan Sakti Prabu Jayabaya: Membuka Tabir Tanda-Tanda Jaman*. Jogjakarta: Persada.

Quinn, G. (2009). National Legitimacy through a Regional Prism. In M. Sakai, G. Banks & J. H. Walker (Eds.), *Politics of the Periphery: Social and geographical perspectives* (pp. 173-199). Singapore: NUS Press.

Reuter, T. A. (2009). Arriving in the Future: The Utopia of Here and Now in the Work of Modern-Day Mystics From Eric Fromm to Eckhart Tolle. *Colloquy,* (18), 304-317. Retrieved from: http://colloquy.monash.edu.au/issue018/reuter.pdf

Rucker, R. (1984). *The 4th Dimension: Toward A Geometry of Higher Reality*. Boston: Houghton Mifflin.

Sindhunata. (1999). *Bayang-Bayang Ratu Adil*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.

Soesetro, & Arief, Z. (1999). *Membuka Tabir Ramalan Jayabaya di Era Reformasi*. Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo.

Soewarno, M. H. (1980). *Ramalan Jayabaya Versi Sabda Palon*. Jakarta: PT Yudha Gama.

Suwandi, R. (2000). *A Quest for Justice: The millenary aspirations of a contemporary Javanese Wali*. Verhandelingen Series No. 182. Leiden: KITLV Press.

Watson, W. (2015). *Dispensaionalism Before Darby: Seventeenth-Century and Eighteenth-Century English Apocalypticism.* Silverton: Lampion Press.

Weber, M. (1904/1958). *The Protestant Work Ethic and The Spirit of Capitalism.* New York: T. Parsons.

White, T. H. (1958). *The Once and Future King*. London: Collins.

Yoedoprawiro, H. (2000). *Relevansi Ramalan Jayabaya dengan Indonesia Abad* XXI. Jakarta: Balai Pustaka.

# 13 *Utopía* de Tomás Moro y éticas subyacentes en algunas cosmovisiones del 'desarrollo' en el giro progresista de América Latina en el siglo XXI

## Thomas More's *Utopia* and the Ethical Theories Underlying Some Worldviews About Development in the Latin America Progressist Turn in the 21st Century

Nelson Villarreal Durán


### Resumen

Tras los imaginarios y paradigmas sobre el desarrollo, se puede identificar un conjunto de ideas movilizadoras en una perspectiva 'utópica' o 'distópica' que se encuentran en referentes de la modernidad, como también en la etapa contemporánea, y que son sustento de las ideas constantes que movilizan muchas de las acciones y prácticas que inspiran la conformación de los paradigmas relativos al desarrollo en el siglo XXI. Su vinculación con la historia de las ideas, mentalidades e ideologías que configuraron el mundo dominante y las contraculturas que se manifiestan en la aldea global en grupos humanos, tradiciones y sistemas de vida, evidencian el conflicto de cosmovisiones e ideas a ser abordadas a través de un hilo conductor que exponga cómo se hacen presentes las formas del trabajo y la autogestión, el cooperativismo, los mínimos sociales o las rentas básicas de subsistencia, la economía social y solidaria, así como el empoderamiento comunitario y social en políticas de desarrollo planteadas por programas de gobierno y movimientos sociales en algunos países de América Latina. Las teorías éticas del desarrollo buscan dar una respuesta normativa, lo cual implica un intento por responder a algunos interrogantes, tales como, ¿qué debe plantearse por (buen) desarrollo? O, ¿qué debe tenerse por un desarrollo auténticamente humano y sustentable, es decir, integral? Este capítulo se propone identificar ideas y prácticas en 'paradigmas de desarrollo' inspiradas directa o indirectamente en *Utopía*, de Tomás Moro, a principios del siglo XXI en América Latina, focalizando en la relación 'ética y desarrollo' en su perspectiva de historia de las ideas.


**Palabras clave:** ética, izquierdas, progresismo, prospectiva, Tomás Moro, utopía.


### Abstract

Behind the imaginaries and paradigms about development, a set of mobilizing ideas can be identified from a 'utopian' or 'dystopian' perspective found in reference points of modernity and contemporary period as well, supporting the constant ideas which mobilize many of the actions and practices which inspire the formation of development paradigms in the 21st century. Its connection with the history of the ideas, mentalities, and ideologies which configured the dominant world and the countercultures expressed in the global village in human groups, traditions and life systems, evidences the conflict of worldviews and ideas to address through a guiding thread. This guiding thread must set forth how they are present in development policies proposed by governmental programs and social movements in some Latin America's countries: working and self-management forms, cooperativism, social minima or basic subsistence incomes, social and solidarity economy as well as social and community empowerment. The ethical theories of development seek to give a regulatory response, which means an attempt to answer some questions such as: what should be understood by (good) development? Or, how should an authentically human and sustainable development, that is, comprehensive be defined? This chapter's purpose is to identify ideas and practices in 'development paradigms,' inspired directly or indirectly by Thomas More's *Utopia* at the beginning of the 21st century in Latin America, stressing the relation between ethics and development from its history of ideas perspective.


**Keywords:** ethics, left wing, progressivism, prospective, Thomas More, utopia.



## Perfil del autor / Authors' profile

**Nelson Villarreal Durán**
Docente, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Uruguay. Licenciado en Filosofía. Diploma Efectividad Para el Desarrollo Prodev/BID. Maestrando en Ciencia Política, Universidad de la República, Uruguay.
Correo electrónico: universidadnv@gmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Villarreal Durán, N. (2016). Utopía de Tomás Moro y éticas subyacentes en algunas cosmovisiones del 'desarrollo' en el giro progresista de América Latina en el siglo XXI. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 317-343). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Villarreal Durán, Nelson. "Utopía de Tomás Moro y éticas subyacentes en algunas cosmovisiones del 'desarrollo' en el giro progresista de América Latina en el siglo XXI". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Villarreal Durán, Nelson. "Utopía de Tomás Moro y éticas subyacentes en algunas cosmovisiones del 'desarrollo' en el giro progresista de América Latina en el siglo XXI". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 317-343. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Antecedentes

Las respuestas que se generaron en América Latina a partir de las crisis de fines del siglo XX y principio del XXI, conllevan un marco neo-desarrollista que tiene diferentes énfasis en lo que se ha denominado 'el giro progresista', hoy en cuestionamiento, en crisis o reformulación. En este proceso emerge un vínculo entre la ética y el desarrollo que nos interesa respecto a qué inspira la relación Estado-comunidad-mercado, en consideración a las ideas fundamentales de *Utopía*, de Tomás Moro. La apuesta a un desarrollo autónomo e imaginario inclusivo e igualitario que parte de una desigualdad estructural distópica.

Este capítulo aborda la pregunta, ¿cómo se articulan ética, desarrollo y utopía en las propuestas de desarrollo de lo que va del siglo XXI en América Latina? Esto con respecto a las políticas públicas que favorecen la economía social y solidaria, la relación entre trabajo y autogestión, el cooperativismo, los mínimos sociales o rentas básicas, y el empoderamiento comunitario en políticas de desarrollo.

Los imaginarios que movilizan los fundamentos filosóficos, ideológicos, religiosos y técnicos, suponen los sentidos subjetivos, espirituales, culturales y políticos que generan adhesión, toma de decisiones y permiten dar cuenta de varias dimensiones del desarrollo que tienen en las utopías una referencia. En este sentido, la relación de la historia de las ideas y la filosofía con las ciencias sociales (economía, sociología, ciencia política, derecho), encuentran en el humanismo y la ética un punto de encuentro como supuestos de políticas públicas y movilizaciones sociales.

La dimensión ética no es externa sino intrínseca a la misma idea de lo que entendemos por desarrollo, esto es, las dimensiones que la constituyen en integralidad y transversalidad. Los valores éticos y humanistas, además de ser un fin en sí mismo, influyen fuertemente en las posibilidades del desarrollo, el sub-desarrollo, el des-desarrollo o post-desarrollo. Resulta pertinente entonces abordar el siguiente interrogante: ¿Qué es la ética 'del y para el' desarrollo desde la perspectiva de la *Utopía* de Tomás Moro?

Si Tomás Moro en *Utopía* ideó una comunidad perfecta, basada en las virtudes clásicas y la caridad cristiana, a fin de optimar la naturaleza humana en el bien común, de ello hay que distinguir la postulación de criterios para la convivencia autogestionada de la comunidad social, de la pretensión de control autoritario. De igual forma, no se puede obviar la tensión utopía-distopía en el abordaje del tema.

La larga marcha que fue planteada primero por los movimientos sociales en la década de los 90 en Bolivia y Ecuador, como alianza de fuerzas políticas de izquierda y sindicatos en Brasil y Uruguay, o con otras características en Argentina y Venezuela, adquiere bloques alternativos en la primera década del siglo XXI. Estos proyectos alternativos, que podemos denominar como cuarta vía, hoy comienzan a encontrar límites por temas estructurales y la aceleración de los cambios globales que reclaman un nuevo imaginario de horizonte utópico.

## Marco teórico

Parece pertinente abordar el tema de las utopías[1] subyacentes en los proyectos políticos que se vienen desarrollando desde principios de siglo XXI en América Latina, en la aparente tensión históricamente legitimada de la oposición teórica entre Maquiavelo y Moro, quienes aparecen como referentes políticos opuestos. Sin embargo, aunque hay diferencias claras, existen posibles cercanías y complementariedades que se pueden ver en el análisis del devenir político y la búsqueda de la consolidación del poder republicano y democrático por parte de la ciudadanía, acechada constantemente por el autoritarismo y la pérdida de la centralidad del valor de la libertad, la igualdad y la convivencia para una mejor sociedad. Ello implica el desafío de analizar y comprender la intención que subyace a la idea de 'buena política' y el ejercicio concreto de la misma, no solo en los gobiernos, sino en todo el acontecer de la *polis* (Carracedo, 1990).

El canciller humanista Tomás Moro muere en 1535 en Inglaterra, por cargos de alta traición, siendo uno de los más brillantes juristas y políticos del siglo XVI (Villarreal, 2015b). Fue un hombre culto, abogado, traductor, poeta y filósofo humanista. Enrique VIII, rey de Inglaterra lamenta su muerte, pero esta era inevitable a fin de salvar el orden político del Estado absolutista que emergía al comienzo de la modernidad.

1 Los términos y sus sentidos nos señalan cómo podemos analizar la política: *utopía*, *ou* ("sin") y *topos* ("lugar") no es exactamente un lugar ideal, sino un lugar inexistente, por construir. Es esperanza optimista de un mundo distinto. Distopía de *dis* (malo) y *topos*, es un pesimismo más extremo, un lugar indeseable, cataclísmico, apocalíptico: anti-utopía. Eutopía del griego *eu* (bueno) y *topos*, un mundo feliz y generador de bienestar, optimista. Atopía -de *a* (partícula negativa) y *topos*, un lugar inexistente, ni bueno ni malo. Topia y Anti-utopía, lugar existente e imposibilidad de cambio a un lugar distinto.

En el ámbito de la política, Moro supo retomar las lecturas de clásicos grecolatinos tales como Platón, Aristóteles y Marco Tulio Cicerón, con las experiencias prácticas del gobierno y el parlamento. Estas fuentes llevaron a Moro a escribir la breve obra en la que analiza los problemas sociales fundamentales de la Inglaterra de su época. Postula en contraposición una sociedad humana perfecta, en la cual todos los hombres pueden desarrollar su naturaleza desde el bien común, y a la que denominó *utopía* (término creado por él).

*Utopía* significa literalmente en griego "sin lugar" (Moro, 2013, p. 36). ¿Cómo, pues, puede ser útil un libro que describe una sociedad que no tiene lugar? Desafía a sus contemporáneos a buscar la felicidad a través del cultivo de la razón y la práctica del bien en el ámbito público. *Utopía* está basada en la estructura del diálogo como *La República* de Platón, obra fundacional de Occidente, en la que se postula una teoría sobre el Estado, su finalidad y su funcionamiento para el bien y la justicia.

Thomas Moro considera que la suma de la felicidad de las personas fortalece la constitución del Estado. Concibe a la vez el ejercicio de la racionalidad de todos los hombres, y con ella guiar sus pasiones para ser felices. Esta idea la retoma de las escuelas éticas helenistas y el universalismo cristiano.

Imagina una isla en la que el régimen social se basa en la obligatoriedad del trabajo de seis horas diarias, pues el resto del tiempo los hombres lo deben utilizar para cultivar sus mentes y espíritus. En la isla no existe la propiedad privada. Cada ciudadano recibe lo que necesita y todos trabajan comunalmente para evitar la servidumbre y los conflictos. Incluso los metales preciosos pierden su valor en la isla, pues son usados para hacer letrinas y cadenas para los condenados.

Con *Utopía* postula las bases que el Estado moderno debe tener, en una nueva realidad socio-política, en contraposición a las monarquías y al mundo que venía del medievo. Entre estos fundamentos podemos mencionar:

- Jerarquía de la razón sobre las pasiones y del diálogo sobre la fuerza.
- Revaloración de virtudes clásicas: prudencia, fortaleza, templanza y justicia.
- Búsqueda de la felicidad personal en función del bien común. Propiedad comunitaria y no propiedad privada. Basado en una antropología optimista.
- Cultivo de la filosofía humanista como desarrollo intelectual y espiritual de los ciudadanos. Austeridad y jerarquización de valores humanos sobre los materiales. Igualitarismo para evitar conflictos por propiedad y capital.
- Incorporación de las virtudes cristianas como la caridad, la fe y la esperanza en conjunción con las virtudes clásicas griegas de la democracia y la razón.

• Sistema político republicano y democrático en el que hay un jefe elegido por la comunidad.
• Desarrollo de lo local que retome los valores universales y la identidad propia.
• Planificación del territorio en relación con los grupos humanos y el hábitat.
• Igualdad política de los habitantes-ciudadanos sin disminuir su individualidad.
• Dignidad del trabajo con seis horas y renta básica. Dedicar el resto del tiempo a los estudios y a la comunidad.
• Ciudades a escala humana con familias no mayores a seis hijos.
• Equilibrio entre ciudad y campo con producción necesaria y excedentes para el comercio.
• Tolerancia religiosa y pluralidad.
• Cuidado de los enfermos y ancianos en hospicios.

La postulación de una "desarrollo autónomo" por los gobiernos progresistas puede ser leída también bajo la tensión entre estos autores humanistas del comienzo de la modernidad, particularmente sobre el desafío de articular proyectos de transformación socio-política con horizontes utópicos de cambio a sociedades más igualitarias, equitativas e integradas.

Podríamos plantear que la diferencia entre los autores es clara: Maquiavelo tiene un relato realista, desde un *topos* sobre el cuál comprender los hechos, y Moro parte desde una idealización, un deber ser, desde un *útopos*. Pero si le prestamos un poco más de atención, aunque se sirven de distintos criterios, ambos tienen una visión que va más allá de la realidad dada y tienen una visión de futuro, no solo de presente. Ambos contienen un diagnóstico negativo de lo que sucede en sus respectivas sociedades y plantean el cambio con visiones y métodos distintos en lo inmediato, si bien la idea de una sociedad mejor es más explícita en Moro, dado su optimismo, que en Maquiavelo, dado su pesimismo (Villarreal, 2014). Esta tensión la podemos reconocer luego de transcurrida una década de gobiernos progresistas.

En el pensamiento político moderno, tal y como emerge en Moro y Maquiavelo, hay una dialéctica indisociable entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que debe ser, lo pragmático y lo utópico, lo político y lo moral. El príncipe maquiaveliano parece guardar un cierto parentesco con el jefe de los utopianos. En suma, no son, al menos, tan diferentes como al principio habíamos supuesto.

La misión de ambos es la de realizar un cierto proyecto utópico, es decir, la de construir desde una nueva planta un cierto tipo de Estado. Y aunque ese nuevo

Estado, y los procedimientos para construirlo, poseen perfiles diferentes en uno y otro caso, la tendencia dominante de la teoría y de las prácticas políticas consistirá cada vez más en articularlos entre sí.

Ambos autores son parte del giro antropocéntrico que comienza a asumir el dilema humano en la historia y el ejercicio del poder en la polis. El destino de los hombres no se juega en el espacio de la naturaleza, donde rigen leyes preestablecidas por Dios, sino en el tiempo de la historia, donde se enfrentan y se combinan el azar de las circunstancias y la libertad de la acción humana.

El pensamiento de Maquiavelo sigue pareciendo más racionalista, más laico, por no decir más pagano. Pero ello, en lugar de hacerlo más moderno, lo hace más antiguo. En la concepción particular que este autor tiene de la historia, vuelve sus ojos hacia la Antigüedad grecorromana, en la cual no esperan a que se produzcan novedades radicales en el futuro; conciben la historia en términos de repetición, como un movimiento cíclico o de eterno retorno. Por eso, el pasado adquiere un valor ejemplar y paradigmático con respecto al presente, porque consideran que la naturaleza humana es en último término invariable.

El proyecto utópico de Moro, en cambio, no tiene precedentes en el pasado, no es equiparable con la República platónica ni con la Ciudad de Dios agustiniana. No se presenta como un retorno al mundo antiguo ni como un anticipo de la futura

Tabla 1.
*Aclarando conceptos*

| Glosario |
| --- |
| **UTOPÍA** - Un relato ideal sobre la vida en una isla de ficción. Los intereses de los individuos se encuentran subordinados a los de la sociedad como conjunto, todos sus habitantes deben desempeñar un trabajo, se practica la enseñanza universal y la tolerancia religiosa, la tierra y la propiedad pertenece a todos. Condiciones comparadas con la sociedad inglesa de la época, con una sustancial desventaja para esta última. Utopía fue la precursora de una serie de obras similares en el Renacimiento. |
| Términos con sentido distinto: **eutopía, utopía, atopía, distopía, anti-utopía** |
| **UTOPÍA** ou (sin) y topos-no es exactamente un lugar ideal, sino un lugar inexistente a construir. Esperanza optimista de un mundo distinto. |
| **DISTOPÍA** de dis (malo) y topos-, pesimismo más extremo, un lugar indeseable, cataclísmico, apocalíptico Anti utopía. |
| **EUTOPÍA** del griego eu (bueno) y topos (lugar)- un mundo feliz y generador de bienestar, optimista. |
| **ATOPÍA** -de a (partícula negativa) y topos- un lugar inexistente, ni bueno ni malo. |
| **TOPÍA y ANTI-UTOPÍA** -lugar existente e imposibilidad de cambio a un lugar distinto- |

*Nota*. Elaboración propia.

Jerusalén celestial, sino que es localizado en el recién descubierto Nuevo Mundo, en un continente que es a un tiempo nuevo y accesible.

En efecto, la *Utopía* de Moro se presenta como una meta históricamente accesible, a la cual los hombres pueden llegar con su propio esfuerzo, a pesar de que nunca haya sido realizada en el pasado (Cayota, 1990). Esto supone afirmar, aunque solo sea implícitamente, el carácter lineal y ascendente de la historia humana, o al menos la no necesidad de su eterna recurrencia (Habermas, 1989). Esta nueva concepción del tiempo es indudablemente de origen cristiano. Y es, a la vez, una concepción inequívocamente moderna, la idea de progreso y camino a un punto omega. Ya no es el paraíso perdido, sino uno que se debe conquistar. Será la modernidad (Touraine, 1994) como expresión de la razón griega tamizada por la fe cristiana, expresión de una realidad que busca sentido a la historia (Villarreal, 2014).

## Giro progresista en América Latina del siglo XXI

Las crisis sociales y económicas de la década de los noventa agudizaron procesos de exclusión y mostraron la necesidad de cambios que debían ser abordados en su complejidad, a fin de generar propuestas que proporcionaran las bases de una nueva forma de integración social. Nuevas subjetividades dieron cuenta de la fragmentación social, a la vez que expresaron quiebres, así como la emergencia de nuevos temas y la demanda de derechos. Las formas sociales de lo público y lo político suponen desafíos que invitan a pensar local, regional y globalmente nuevos abordajes para una democracia social, económica y política.[2]

El giro político de principios de siglo XXI se sostiene en una visión muy integral, con un imaginario de sociedades inclusivas e igualitarias que se apoya en una diversidad de tradiciones y paradigmas. Algunos más ligados a la tradición occidental europea socialista y socialdemócrata, otras a las culturas indígenas o la tradición populista latinoamericana (Villarreal, 2004).

En la medida en que las sociedades que se desarrollan en la región mostraban altos niveles de dualización social, desigualdad, pobreza, exclusión e inseguridad

2 Se han tenido en cuenta visiones de prospectiva de programas de desarrollo de gobiernos progresistas de América Latina, particularmente Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador y Uruguay. Propuestas de coordinación de movimientos sociales y sindicales de América Latina, y documentos relativos a la relación ética y desarrollo.

humana estructural, se reclamaban cambios profundos en el propósito de ampliar y democratizar las propias democracias existentes, y de no caer en quiebres institucionales o explosiones sociales inmanejables por los sistemas actuales.

Sin embargo, las transformaciones no se dan de un día para otro, de manera que pareciera que los cambios políticos que se están produciendo en la región están instalando las bases de una larga marcha de conquista o reconquista de la igualdad social, puesto que incluso para Uruguay (el país más igualitario de la región), sería necesario que transcurra más de una década para recuperar los grados de igualdad e integración social que lo caracterizaban.

Muchos de los gobiernos que vienen desarrollándose en la región buscan decididamente nuevas propuestas de desarrollo integral, lo cual supone una articulación entre políticas de inclusión social para y desde la población más pobre, y un crecimiento económico alternativo con distribución más justa y equitativa para toda la población. Esto al recurrir a visiones utópicas como dinamizadoras de imaginarios de una larga marcha a recorrer, en la que por momentos hay sinergias de actores y agendas y en otros, como en el actual, emergen contradicciones con proyectos restauracionistas y con el progresismo (Villarreal, 2005).

Con en el ascenso de las izquierdas a los gobiernos de varios países de América Latina se avizoraban gestiones nacionales articuladas en un eje progresista para la primera década del siglo XXI. Asimismo, el proceso de integración regional se debía apoyar en una visión de complementariedad y reciprocidad de los pueblos, la cual pudiera ser aprovechada en distintos niveles con el fin de construir políticas globales, específicas y sectoriales. La realidad ha sido más compleja, tanto en la conformación del bloque regional, como en la articulación entre nuevos gobiernos, organizaciones de la sociedad civil e intelectuales, en el marco de un proyecto político que supone un común denominador progresista.

A finales del siglo XX parecía que no quedaba espacio para las utopías. Los sueños e ideales de las revoluciones de la primera mitad del siglo se declararon innecesarios y superfluos por el neoliberalismo, y la caída del socialismo liberal era visto como el fin de la historia. Se había consolidado en el imaginario que era imposible una sociedad mejor, el futuro no era un sitio habitable y no tenía validez soñar y pensar la utopía.

Pero la realidad no solo de la miseria, sino también de los sueños, generó el acenso de los excluidos y los sectores populares, lo cual desembocó en los gobiernos progresistas que encontraron su inspiración utópica en las tradiciones socialistas y socialdemócratas europeas y latinoamericanas.

El estudio teórico del concepto de utopía nos pone ante la necesidad de analizar la relación de este con otros conceptos tales como la relación utopía-realidad como totalidad concreta, y utopía-sujeto (es decir, la relación entre las utopías y la subjetividad humana). A la vez, las figuras que ha tenido la utopía en el pensamiento social de América Latina.

Para algunos autores la conversión de la utopía en utopismo supone la concepción fetichista de la trascendencia (la idealización de la vida social humana) que atribuye a ese propio proceso una determinación fáctica absoluta, y al producto idealizado, lo toma no como forma social humana, sino como resultado, cosa, instrumento, etc. La inversión anti-utópica de la utopía se produce cuando la ilusión trascendental se erige en institución idolátrica (Acosta, 2005). La crítica a esta ilusión es imprescindible para rescatar el lugar real de la trascendencia en la realidad.

La utopía de la unidad latinoamericana es el ideal que define el sentido de América Latina a partir de su unidad como una sociedad identificable en su identidad, (lingüística, religiosa, cultural e histórica), y es el mito para enfrentar a las fuerzas que lo disgregan desde fuera y desde dentro.

En este sentido el paradigma utópico de la unidad latinoamericana ha tenido la ineludible función de la interpelación, a la vez que pone bajo sospecha la utopía que se busca imponer desde fuera y emerge cono anti-utopía de dependencia. La cosmovisión de la unidad en América Latina es amplia y rica, y es necesario tener en cuenta el criterio actual que emerge: la reivindicación de la reproducción real de la vida de nuestros pueblos. Teóricamente, esta emergencia debe ser analizada desde una perspectiva racional y material, la cual concibe el reconocimiento del sujeto en el principio de vida, del otro, de su auto constitución en una sociedad donde quepan todos.

La unidad latinoamericana aparece en su contradicción hoy como una utopía revolucionaria más que conservadora. Es la utopía de la unidad en la solidaridad, por la esperanza y la defensa de la identidad cultural. La evaluación crítica e histórica a esta utopía, como concepto trascendental, es una necesidad insoslayable cuando la realidad que la gestó no ha sido aún trascendida.

La relación intrínseca, complementaria y contradictoria, entre libertad e igualdad, tiene en las sociedades actuales latinoamericanas tanto una dimensión política, como una económica y otra cultural, las cuales al disociarse relejan visiones filosóficas e ideológicas más profundas que deben ser abordadas desde distintos planos.

Las democracias, con el fin de ser 'más justas', requieren plantearse cómo desarrollar la 'libertad real para todos'. En tal sentido, la pregunta sustantiva hoy es: ¿qué relación se requiere entre libertad e igualdad para lograr sociedades integradas en la diversidad?

Por lo tanto, en el propósito del desarrollo integral para todos, ¿qué equidad es necesario lograr en nuestra sociedad, en el conflicto entre igualdad deseable y grado de desigualdad aceptable, a fin de que se dé un proceso de ejercicio de la libertad real? (CEPAL, 2012).

En los desafíos agónicos que muestran los proyectos de trasformación latinoamericana parece claro que el tema no es solo de técnicas y políticas, sino también de imaginarios y visiones de mundos futuros deseables (Guerra, 2013). Desde finales de las dictaduras de la década de los ochenta a la fecha, las formas de reinstalar las democracias generaron una disociación entre el desarrollo económico y social, con una falta de liderazgo político integrador, lo cual mostró su vulnerabilidad tanto en la crisis de los últimos años, como en el diseño generado con la instalación de las reformas de primera y segunda generación que se apoyaron en falsas contradicciones entre Estado y mercado, dejando desprovistas a las poblaciones de protección social ante los cambios que fueron produciendo la globalización y la regionalización. Además, en los desarrollos económicos, sociales y políticos de la década de los noventa se desconoció un factor clave de la competitividad de las sociedades: el grado de integración e igualdad social que hace sinergia con la iniciativa de las personas y de los pueblos a la hora de generar un desarrollo estable (Caetano, De Armas y Torres, 2014).

Como todo modelo socio-político, puede quedar dualizado entre el voluntarismo y el mecanicismo, perdiendo la relativa autonomía para recrearse en la medida que se autoafirma. La cuestión del ejercicio del poder y los mecanismos de ampliación en la toma de decisión para la igualdad social y la libertad integra.

Como planteó Ignacio Ramonet en el Foro Social Mundial de 2009, en los gobiernos progresistas de América Latina, inspirados en las izquierdas y movimientos sociales, aparecen como temas vinculados a la utopía la deuda ecológica, la equidad de género y la equidad para los pueblos originarios. En la autocrítica política, la convicción de que no hay recetas, y de que el socialismo del siglo XXI no es único, ni estático, sin dogmas ni fundamentalismos.

En fin, proponerse un 'vivir mejor', con un objetivo: un mayor bienestar para los más pobres del planeta. Es una nueva concepción del desarrollo, que ha mostrado dos estilos: el del 'Buen Vivir', y el 'Estado Social de Bienestar'.

## El conflicto 'ético' en la cuestión del desarrollo

Los proyectos de trasformación progresista en Latinoamérica muestran la recuperación de la ética como motor dinamizador, tanto en las visiones como en las prácticas y las postulaciones de 'buen vivir', el 'socialismo del siglo XXI', y 'desarrollo integral y autónomo', más allá de los liderazgos de personalidades como Lula, Chávez, Correa, Evo, los Kirchner, Mújica o Tabaré.

La ética como reflexión de la filosofía de la práctica constituye un nivel en el que la interrogación principal a plantearse es por qué deben aceptarse o no los principios, juicios o acciones formuladas como deber ser ('proyecto utópico' o 'lo justo y bueno'), cuestión que encuentra diversas respuestas en las diferentes teorías éticas existentes.

El tema del desarrollo se encuentra ligado en sus inicios a nociones tales como generación de riqueza y progreso —ideas de industrialización y crecimiento—, lo cual implica un proceso de cambio estructural global. El desarrollo adquiere un sentido como una etapa posterior al subdesarrollo, caracterizado por las diferencias existentes entre los dos sistemas o escenarios (Bértola y Ocampo, 2013).

En la filosofía de Enrique Dussel la ética, como práctica y reflexión, ocupa un lugar central. Es condición antropológica-política y fundamenta toda una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, de las relaciones sociales de dominación. La ética cumple la exigencia de la sobrevivencia de un ser humano autoconciente y autorresponsable. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales, la ética debe servir a la concientización de estos problemas y su solución.

De acuerdo con Dussel (1987), la fundamentación de la ética[3] proporciona orientaciones para la comprensión de las consecuencias del subdesarrollo de los países de América Latina y otras regiones 'periféricas', como uno de los problemas

3 Dussel (1987) aborda las cuestiones de la crítica de la razón instrumental y de la crítica de la razón utópica. Hace un análisis crítico de la factibilidad de Franz Hinkelammert. Interpreta dicho principio como la subsunción de la razón estratégico-instrumental. De igual forma, desde nuevos tipos de racionalidad, ve posible superar el dualismo y yuxtaposición voluntarista de 'ética de la intención' y 'ética de la responsabilidad' de Max Weber. La razón estratégica e instrumental tiene sentido pleno ético si cumple con las exigencias de la reproducción y el desarrollo de la vida humana desde la válida decisión de los afectados. Así se logra una acción o sistema de eticidad verdadera-válida-posible. Lo 'bueno' es un acto que integra a la materialidad ética, a la formalidad moral y a la factibilidad.

globales. Su articulación de tales problemas tiene mucho en común con la 'ética de la responsabilidad histórica' del alemán Apel. Estos dos filósofos representan los distintos modelos de fundamentación de la ética, a partir de sus respetivos contextos. Su diálogo argumentativo actual contribuye a la búsqueda de una base normativa universal, racionalmente fundada, para la solución de los problemas del mundo actual.

Es pertinente distinguir la moral entendida como los valores establecidos o la tradición que condiciona la acción para bien y para mal, de la ética como la construcción e irrupción de valores que pueden y deben dar sustento a una nueva forma de vivir, tanto en las actitudes de las personas, como de la sociedad a la hora de construir formas de producción, generación de riqueza, mecanismos de distribución, solidaridad e iniciativa. Se trata de recrear valores tales como el ahorro, el consumo y la inversión, los cuales están en la base de la confianza en una economía (Dussel, 1987). O bien de la valoración de los instrumentos distributivos que construyen las bases de recursos, a fin de hacer efectiva la solidaridad intergeneracional y de sectores sociales. Más aún, que permite y habilita las condiciones subjetivas y objetivas para la 'felicidad' de cada uno y de toda/os en un lugar, una región o el mundo.

En un sentido integral, se entiende el desarrollo como el resultado de las relaciones estructurales entre los factores sociales, culturales, políticos y económicos de una sociedad específica, y su interacción con otras sociedades. La cuestión del desarrollo en esta perspectiva es lo que sitúa los desafíos éticos y el abordaje como proceso global que implica cuestiones tales como las condiciones de producción y distribución equitativa de los ingresos, de los bienes materiales y simbólicos; es decir, derecho a la subsistencia, al trabajo, a la salud, la educación, la vivienda y la alimentación en procesos de democratización (Acosta, 2005). Sobre todo, realización personal y social. En un segundo nivel, el respeto a la identidad cultural, la democracia en lo político y social que implica los valores y principios de los derechos humanos, así como las implicaciones de la ciencia y la tecnología con la sustentabilidad del medio ambiente (Pereira, 2010).

Las teorías éticas del desarrollo buscan dar una respuesta normativa y un deber ser a las cuestiones que planteé anteriormente. Esto implica pretender responder a algunos interrogantes tales como: ¿qué debe entenderse por (buen) desarrollo? O, ¿qué debe tenerse por un desarrollo auténticamente humano y sustentable, es decir, integral?

La intersección, complementariedad o las dimensiones que hacen a los fundamentos del desarrollo en su dimensión ética, están relacionados a la vez con condiciones de desafíos prácticos y fundamentos teóricos que las últimas décadas han evidenciado. Tanto las crisis sociales, económicas, ambientales y hasta culturales, como la dificultad para que los sistemas productores de riqueza la distribuyan; así como el manejo de los bienes naturales y el comportamiento de la especie humana como parte o extrañamiento de la naturaleza misma, reclaman un nuevo paradigma. De igual forma, el conflicto entre valores abstractos e ideológicos con la gestión estratégica y política de decisiones para un bienestar sustentable, que no sea solo circunstancial sino prospectivamente viable en lo material y cultural como proceso democrático (Apel, Cortina, De Zan y Michellini, 1991). Todo esto genera institucionalidad y cultura como nuevas formas de vivir de las personas y sociedades en identidades dinámicamente estables, y en sinergias posibilitadoras y no depredadoras.

Abordar cada nivel por sí mismo y en relación con los otros es parte de la metodología. Si uno de los problemas de las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado fue identificar desarrollo solo con crecimiento, en lo que va del siglo XXI en América Latina el desafío parece ser la tensión entre una utopía que lo reduce a alguna dimensión no económica, y el imaginario consumista que se expresa en el dinamismo de las economías. Por lo que parte del dilema es cómo se integran todas las dimensiones logrando sinergias y círculos virtuosos de forma integral.[4]

---

4 Villarreal (2015b) plantea al respecto: "Como fuentes encontramos la crítica a las estrategias del desarrollo realizadas tras el colonialismo y la Segunda Guerra Mundial; los escritos de Louis-Joseph Lebret y Denis Goulet; los debates filosóficos angloamericanos sobre la ética de reducción del hambre; y los trabajos teóricos sobre el desarrollo de Paul Streeten y de Amartya Sen. La reflexión latinoamericana tanto desde la CEPAL como desde la filosofía y las prácticas sociales. Los aportes de Naciones Unidas en varias Agencias con agendas específicas. Asimismo los aportes de la enseñanza social de las iglesias o la educación popular y filosofía en América Latina. El filósofo y científista político David Crocker plantea que "algunos autores sitúan el comienzo en 1940, activistas y críticos sociales —tales como Gandhi en India, Raúl Prébisch en América Latina y Franz Fanon en África— criticaron el desarrollo económico colonial y/o ortodoxo. Segundo, desde comienzos de los sesenta, el norteamericano Denis Goulet, influenciado por el economista francés Louis-Joseph Lebret y científicos sociales tales como Gunner Myrdal, argumentaron que «el desarrollo necesita ser redefinido, desmitificado y arrojado al ruedo del debate moral» (Goulet, 1971, p. XIX). Enmarcado en su formación en filosofía continental, ciencia política y planificación social así como en su experiencia en numerosos proyectos de base en países pobres, Goulet fue un pionero en encarar «las

Desde un horizonte de valores que propulsan un desarrollo inclusivo, sustentable, dinámico, innovador y dinamizador de la libertad integral de personas y sociedades, 'el tener' no aparece como un fin en sí mismo, sino un medio, una posibilidad de 'ser' para desencadenar bienestar y/o buen vivir como satisfacción integral. De esta manera, la riqueza económica solo cobra sentido en virtud de lo que nos permite hacer o ser. Este es el fundamento por el que los autores mencionados se enfrentan decididamente al enfoque unilateral del desarrollo como mero crecimiento económico, o a las propuestas que pretenden el sacrificio de derechos individuales y políticos por derechos sociales. Deben darse a la vez las tres generaciones de derechos que tomen en cuenta tanto la universalidad de derechos, la generación de riqueza (que posibilita los niveles de acceso, no de posibilidad socio-económica, que es un supuesto), como la conservación de la bio-diversidad y el diálogo intercultural.

Los especialistas en ética (Rebellato, 1995) del desarrollo concuerdan hoy en que la dimensión moral de la teoría y la práctica del desarrollo es tan importante como las dimensiones científicas y políticas, así como las materiales y espirituales. Esto con miras a no jerarquizar en las ciencias sociales y saberes afines uno sobre los otros, aunque la ausencia de uno produciría resultados no satisfactorios. Es así que son condición necesaria pero no suficiente en forma aislada todas las disciplinas que abordan, sistematizan y aportan saber desde dimensiones específicas, sean la economía, la sociología, la ciencia política, las ciencias ambientales y las culturales, tales como la filosofía de práctica (Gargarella, 1999).

## *Dilemas que subyacen a los gobiernos progresistas*

Qué atañe al desarrollo (Arocena y Sutz, 2005) y qué disciplinas deben ser parte de su comprensión y formulación, conlleva una discusión epistemológica, tanto dentro de cada disciplina como entre las disciplinas. Sobre todo en la manera en que se plantea interdisciplinarmente a los efectos, que pueda haber complementariedad y sinergias que desencadenen un plus que por sí mismas las disciplinas y el fluir

---

cuestiones éticas y los valores planteados por la teoría, la planificación y la práctica del desarrollo» (Goulet, 1977, p. 5). (…) El punto de partida de los principales referentes como Lebret, Goulet, Crocker, Max-Neef, Martínez Navarro y Sen está en el reconocimiento del desarrollo como campo multidisciplinar, inter y transdisciplinario, en el que se articulan y hacen sinergia las dimensiones económicas, políticas, sociales, ambientales y culturales, como territorial, local y global que caracteriza el desarrollo" (Crocker, 2001).

de la realidad no logran, a la vez que generan nuevas formas de conocimiento y prácticas en las ciencias sociales, la economía, la filosofía y la política.

En este sentido, vale la pena precisar las ideas de ética y desarrollo, y las disciplinas que involucra, a fin de comprender qué estamos planteando cuando hablamos de este tema que ha ido adquiriendo centralidad desde los márgenes de la academia y las ciencias sociales, hasta situarse en el centro de la investigación universitaria, y en los actores sociales y económicos como la variable cultural que da consistencia a los sistemas en los que las políticas públicas juegan un papel fundamental para la implementación de modelos o proyectos de sociedad (Lo Vuolo, 2001).

Edgar Morin (1980) plantea desde la perspectiva del método de la complejidad la importancia del abordaje no solo interdisciplinar, sino de superar el conocimiento fragmentado y las disciplinas estancas que impiden tener un conocimiento del proceso dinámico de la realidad que desencadena desarrollo.

Eduardo Gudynas (2004) problematiza la relación naturaleza-sociedad y el sentido de los términos en cuanto al objeto de transformación y generación de valor, como a la apropiación social. Muestra los paradigmas desde los que se aborda la relación entre el ser humano y su entorno o ambiente, con el fin de comprender qué se plantea como desarrollo.

El teólogo de la liberación Leonardo Boff (2015), en su exposición en Montevideo, plantea la necesidad de pensar un nuevo paradigma cultural y espiritual que impacte en las formas de vida a fin de cambiar las tendencias de depredación y desigualdad, y así construir sociedades basadas en la reciprocidad, la alteridad y la solidaridad en el ser parte de la naturaleza. Más allá de su planteo utópico, no hay una formulación ni fundamentalista, ni ajena a las luchas populares que buscan crear una nueva sociedad. Sí impacta en las condiciones subjetivas que dan sustento o limitan las posibilidades de un desarrollo 'integral y sustentable', a escala de pueblos, personas y hábitat, o la inviabilidad de modelos que son para pocos y requieren de la acumulación desmedida, la obsolescencia programada en lo productivo con el resultante consumismo para su sostenibilidad. Esto implica una ética de vida de las personas, de los colectivos y de las políticas para que se logre un 'nuevo paradigma civilizatorio'.

Por tanto, lo que consideramos naturaleza es tan creación social como el imaginario de progreso que dinamiza su transformación, o la perspectiva de austeridad en el manejo de los bienes. La creación social de la naturaleza se visualiza como progreso, y la de este con la acepción de desarrollo centrada en la concepción de crecimiento ilimitado.

El espectro sobre la relación ética y desarrollo es amplio y parece necesario partir de poner bajo sospecha la idea de desarrollo como idea homogénea. La condición ética en el desarrollo implica abordarlo críticamente para lograr comprender posibilidades y límites de lo que se está planteando en la 'relación fines y medios', y en la 'integralidad de dimensiones', en un proyecto estratégico que permita su concreción en un horizonte utópico abierto y humanista en el hábitat (Arendt, 1993). Con una construcción política que asuma integralmente lo socio-económico-ambiental-cultural de personas y pueblos en territorios locales, regionales y en la aldea global de la que vamos siendo parte.

Aunque nos centraremos en la visión crítica de la posibilidad de un desarrollo a escala humana, ecológica y eficaz en lo económico y social, plantearemos los dos otros paradigmas, los cuales consideramos negativos e ingenuos.

Las corrientes ambientalistas del des-desarrollo parten de un cuestionamiento a la idea de desarrollo más allá de los predicados que se le ponga, puesto que suponen que la lógica del desarrollo es en sí misma violentadora del 'equilibrio de la naturaleza', o que las sociedades que han llegado a ciertas transformaciones deberían recuperar su vínculo con la primera naturaleza en la que se desenvuelve la humana. Así mismo, acertadamente plantean que si se llevara en forma exponencial el tipo de desarrollo que tienen los países del primer mundo a todo el planeta, este no soportaría la sustentabilidad. Por lo tanto, el dilema es: para que todos lleguen a un promedio de desarrollo, algunos deberán des-desarrollarse y otro transitar algunos niveles de desarrollo evitando otros, caso del extractivismo o las megalópolis.

Las visiones más productivistas matizan la identificación de desarrollo con crecimiento a partir de la idea de crecimiento con equidad y ambientalmente sustentable, centrándose en el buen funcionamiento de las instituciones y relativizando las innovaciones alternativas más integrales, en vez de centrar el desarrollo en el estilo de vida saludable.

Además de que se contraponen en algunos niveles, podemos ver que hay intersecciones. Lo propio de la visión que planteamos se apoya en dar cuenta de los fracasos retrospectivos, las posibilidades que muestra la perspectiva actual y, sobre todo, la prospectiva de los posibles y deseables escenarios de desarrollo integral en el mediano y largo plazo en lo local, lo regional y lo global.

Hoy se encuentran experiencias prácticas que podemos ver inspiradas directamente en la obra de Tomás Moro, tales como el desarrollo local y la participación comunitaria, la autogestión, el cooperativismo, las empresas recuperadas por

trabajadores y el planteo de los mínimos sociales, así como la renta básica universal. Prácticas y propuestas que hacen confluir movimientos sociales y políticas públicas progresistas en estrategias que reivindican alternativas al capitalismo.

## *Dimensiones de la ética que impactan en la necesidad del desarrollo*

Si el valor de la ética es ampliar la capacidad de libertad con autonomía y relación de las personas y las sociedades, el desarrollo debería posibilitar, generar las oportunidades y condiciones para que ello se pudiera efectivizar, no solo por la iniciativa de las personas y pueblos, sino también por el reconocimiento y legitimación que permite el umbral necesario para que ello se pueda lograr (Roemer, 2000).

En tal sentido, la desigualdad se transforma en un problema tanto para el desempeño de la libertad, como del desarrollo, por lo que Sen (2002) como van Parijs (1996), plantearán que en el propósito de analizar el desarrollo se requiere reconocer la libertad como objetivo primario y medio para el mismo. Sin entrar aquí en la discusión de sentido de la libertad individual y colectiva que genera énfasis diversos.

La libertad en relación con la igualdad deja de ser contrapuesta, y pasa a ser condición una de la otra para la posibilidad del desarrollo. De manera que,

> El desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Este es el postulado básico del Desarrollo a Escala Humana. Aceptar este postulado —ya sea por opciones éticas, racionales o intuitivas— nos conduce a formularnos la siguiente pregunta fundamental: «¿Cómo puede establecerse que un determinado proceso de desarrollo es mejor que otro?» Dentro del paradigma tradicional, se tienen indicadores tales como el Producto Geográfico Bruto (PGB) […] el cual es, de alguna manera y caricaturizándolo un poco, un indicador del crecimiento cuantitativo de los objetos. Necesitamos ahora un indicador del crecimiento cualitativo de las personas, «¿Cuál podría ser?». Contestamos la pregunta en los siguientes términos: «El mejor proceso de desarrollo será aquel que permita elevar más la calidad de vida de las personas». La pregunta siguiente se desprende de inmediato: «¿Qué determina la calidad de vida de las personas?» «La calidad de vida dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales». Surge la tercera pregunta: «¿Cuáles son esas necesidades fundamentales? y/o ¿quién decide cuáles son? ». (Max-Neff, Elizalde y Hopenhayn, 2010, p. 17)

Plantearán Max-Neff et al. que en un momento se creía que las necesidades humanas tienden a ser infinitas; que cambian constantemente, varían de una cultura a otra y son diferentes en cada período histórico. Dirán luego que tales suposiciones son incorrectas. El error está en no comprender la diferencia esencial de las necesidades humanas, aquella que se establece entre las que son propiamente necesidades y los satisfactores de esas mismas necesidades.

## *Dimensiones del desarrollo que impactan en la ética*

En los casos de las economías latinoamericanas es posible constatar que uno de los primeros intentos del siglo XXI es el de instalar un nuevo tipo ideal, superando el de economías de mercado jerárquico (todas dentro del capitalismo), según el cual la jerarquía sustituiría tanto a la coordinación, como a las relaciones de mercado como padrón predominante de interacción entre instituciones. (Martí, 2009) Una visión alternativa sugiere que la característica principal de la variedad de capitalismo latinoamericano es la acción de la intervención estatal como elemento coordinador entre los distintos componentes del marco institucional. En el centro de esta discusión se encuentra una visión distinta del concepto de las complementariedades institucionales.

Durante el último cuarto del siglo XX suceden cambios económicos y políticos mayores que cambian el curso del pensamiento universal acerca del desarrollo. Este, como concepto, cae en desuso y tiende a ser reemplazado por una visión con marcados énfasis en lo económico y en el crecimiento como principal preocupación. A partir del siglo XXI se retoma la idea de desarrollo más integral en lo estructural, dando peso no solo a lo económico, sino a lo social y ambiental, como el rol del Estado y la importancia de las políticas públicas y la complementariedad virtuosa con la sociedad y el mercado.

Las últimas décadas han mostrado que las 'economías de mercado' han funcionado mejor con la planificación estratégica de los Estados. Esto puede ser en las socialdemocracias nórdicas de Europa, no así en las del sur. El caso de China trastocó la teoría, según la cual las economías de mercado solo funcionan con base en la propiedad privada y la iniciativa de los individuos; también funcionan por planificación estratégica abierta. O bien en el de los países latinoamericanos del giro progresista, los cuales han mostrado una sinergia entre lo público y lo privado que permite alcanzar grados de crecimiento y desarrollo que se ven enfrentados al cambio de matriz productiva y la construcción de una cultura de derechos universales, a la competitividad de las economías y a la dinámica innovadora.

Si las 'economías estatistas' se trasformaron en dinámicas burocráticas y autoritarias, más 'economías de mercado' se habrán transformado en 'sociedades de mercado', lo cual implica haber fagocitado todas las relaciones humanas, culturales y sociales a las relaciones de mercado, hipotecando así las bases que consolidan la autonomía relativa que genera la conciencia y la acción ética de personas y sociedades.

La experiencia mixta de las experiencias progresistas latinoamericanas muestran visiones de desarrollo distintas, pero todas jaqueadas por el productivismo y la dinámica que presenta la globalización actual. El eje bolivariano —sobre todo Bolivia y Ecuador— buscan una autonomía de paradigma en el buen vivir como diferencial. Mientras que Brasil, Uruguay, Argentina y Chile se inscriben más en una 'cuarta vía' de capitalismo social.

En tal sentido, dos grandes dinamizadores del 'desarrollo' actual, son la 'obsolescencia programada' y 'el consumismo' como dinámica de vida. Esto más allá de los problemas de las políticas de distribución económica e impacto ambiental, mitigadas por las desigualdades producidas gracias a la acumulación denunciada por Thomas Pikkety (2014) o el papa Francisco (2013).[5] Junto con el dilema ético de los valores fundamentales para un desarrollo integral se requiere abordar los límites de las dos grandes variables que, al ser dinamizadoras del crecimiento económico y posibilitadoras de un tipo de calidad de vida, hipotecan la viabilidad de que sea inclusivo y sustentable para toda la población del planeta. Esto es, superar la "cultura de los satisfechos" de la que habla el economista norteamericano John Galbraith (Villarreal, 2014, septiembre 11).

Es necesario que las propuestas de desarrollo (Quenan y Velut, 2011) puedan dar cuenta de una visión ética, y tomen en cuenta las posibilidades y límites de los paradigmas y proyectos, sobre todo del proceso político estratégico en el que se inscriben para poder ser viabilizadores de la autonomía en la relación de personas

---

5 "Mientras tanto, los excluidos siguen esperando. Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera". (Francisco, 2013, p. N54).

y sociedades, con la mayor libertad e igualdad dentro de un equilibrio ambiental básico para las generaciones actuales y futuras (Martí, 2008).

Esto permitiría repensar la definición dominante del desarrollo de "crecimiento económico subordinado al doble imperativo ético de la solidaridad sincrónica con la generación actual (social) y de la solidaridad diacrónica con las generaciones futuras (ambientales)" (Sachs, 2002, p. 113).

Para Max-Neff et al.,

> Es posible formular dos postulados [...] Primero: Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. Segundo: Las necesidades humanas fundamentales (como las contenidas en el sistema propuesto) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades (Ver capítulo III, Necesidades humanas: tiempo y ritmos (p. 23)). Cada sistema económico, social y político adopta diferentes estilos para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. En cada sistema, estas se satisfacen (o no se satisfacen) a través de la generación (o no generación) de diferentes tipos de satisfactores. Uno de los aspectos que define una cultura es su elección de satisfactores. Las necesidades humanas fundamentales de un individuo que pertenece a una sociedad consumista son las mismas que las de aquel que pertenece a una sociedad ascética. Lo que cambia es la elección de la cantidad y la calidad de satisfactores y/o las posibilidades de tener acceso a los satisfactores requeridos. Lo que está culturalmente determinado no son las necesidades humanas fundamentales, sino los satisfactores de esas necesidades. El cambio cultural es —entre otras cosas— consecuencia de abandonar satisfactores tradicionales para reemplazarlos por otros nuevos y diferentes. Cabe señalar que cada necesidad puede satisfacerse a niveles diferentes y con distintas intensidades. Más aún, se satisfacen en tres contextos: a) en relación con uno mismo (Eigenwelt), b) en relación con el grupo social (Mitwelt) y c) en relación con el medio ambiente (Umwelt). La calidad e intensidad tanto de los niveles, como de los contextos, dependerá del tiempo, el lugar y las circunstancias. (2010, p. 16)

Y, de acuerdo con Razeto:

> La construcción de una nueva sociedad "a escala humana", de una sociedad democrática en lo económico, lo político y lo cultural, parece requerir un proceso inverso,

> de progresiva reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil; un proceso a través del cual los individuos y las organizaciones de base e intermedias reasuman actividades, derechos y decisiones que se han concentrado en el Estado, burocratizado y excesivamente politizado. Tal proceso, sin embargo, no implica una despolitización de las personas y de las asociaciones sino más bien lo que podríamos llamar una "socialización de la política": el término de la concentración del poder y la construcción de nuevas relaciones entre dirigentes y dirigidos, a partir de estos últimos. (1985)

Asimismo, Wilkinson y Pickett (2010) plantean la necesidad de construir el futuro pensando la desigualdad desde lo global, de la misma forma que Negri y Hardt (2000) lo plantean en su libro *Imperio*.

## Conclusiones

Las experiencias de los gobiernos progresistas muestran que la articulación ética y desarrollo supone asumir la interdisciplinariedad y la fundamentación de dimensiones que construyan los procesos que les permitan a las sociedades y personas, en distintos niveles, apropiarse y ser actores activos a través de organizaciones tales como las instituciones públicas y privadas que actúan como agentes.

A fin de lograr un desarrollo integral hay que profundizar la democracia, pero esta no se puede identificar en la economía solo con el crecimiento y el consumo, pues la distribución quedará colonizada por un sistema sin posibilidad de incidencia de los ciudadanos (Pérez Adán, 1997).

Es necesario entonces profundizar los sentidos de la democracia (Mouffe, 1999). La democracia debe ser vista como parte esencial del desarrollo, pero requiere ser pensada no solo como expansión de las mayorías y resultados igualitarios, sino también como capacidad de decidir, tanto de las personas, como de la sociedad, las regiones y el mundo.

A nivel teórico se ha ido avanzando a una integración sistémica entre ética y desarrollo más allá de la buena voluntad de plantear la ética como valor externo o ideológico, tanto en liberales como socialistas, a una visión dinámica que involucra procedimientos racionales en escuelas distintas.

El proceso de elaboración de procedimientos racionales requiere de un marco dialógico que permita la interpelación entre las distintas disciplinas, el cual tendrá énfasis en algunas de las dimensiones o en la integralidad del paradigma. Entre

la ética y la economía se requiere elaborar políticas que incorporen las variables cuantitativas y cualitativas que muestran las posibilidades y límites del desarrollo. De la misma forma que se pueden medir indicadores económicos, se pueden medir indicadores de desarrollo y ética. Se puede establecer el valor de identificar la efectividad y eficacia, y no solo la eficiencia de los resultados, en el cambio cultural que producen una dinámica de desarrollo y el proyecto político que lo haga viable.

Las culturas y tradiciones de los pueblos tienen reservas éticas, como, por ejemplo, las que inauguran los cambios de círculos virtuosos que generan sinergias en todos los planos. Asimismo, los pactos que se establecen para propulsar cambios institucionales y de regulaciones que generan una cultura ética para el desarrollo.

Los niveles teóricos, políticos, jurídicos y de procesos sociales interactúan con sus relativas autonomías como parte de un proceso que logra consolidarse por el pacto o imposición social y cultural, el cual adquiere el paradigma implícita o explícitamente.

Más allá de que cada uno de los agentes en la academia, la sociedad, el mercado y el Estado tienen visiones de desarrollo, inspirados en principios éticos, es en la política en un sentido amplio, el marco en el que se articulan y hacen sinergias para consolidar el desarrollo propio de un país, de un espacio local, de una región, un continente o a nivel global.

De igual forma, se evidencia la necesidad de armonizar la diversidad de metas sociales, ambientales y económicas, con el involucramiento de los actores, la capacidad de liderazgo en la gestión de resultados y la articulación en espacios territoriales y virtuales.

El desarrollo debería estar centrado en construir la autonomía en conformidad con las libertades positivas y negativas de las personas en sociedad como humanismo, no solo dándole a 'todos los derechos de todos', sino promoviendo las capacidades de innovación y creatividad en el ser parte de la naturaleza, como en el buen vivir existencial de personas y sociedades en paradigmas abiertos.

Volviendo a la fundamentación teórica vemos como Maquiavelo al situarse en lo instrumental y pragmático facilitará el funcionamiento posible, a la vez que práctico, de la política, mientas que Moro al situarse en los objetivos, facilitará el salirse del eterno retorno de lo mismo y posibilitar así cambios. Se podría decir que uno es incremental y táctico, mientras que el otro es paradigmático y estratégico, lo que configurarían las dos caras del buen político y el buen gobierno para el pueblo. Se deslegitima entonces la sacralización del poder desde distintos lugares. En Maquiavelo, por la crítica en lo que deriva el poder histórico de la institución

iglesia, y en Santo Tomás Moro, por situar en la tolerancia de la diferencia la mejor forma de convivencia en igualdad.

Los gobiernos progresistas se encuentran en esta tensión y lo que dinamizaron hace más de una década, ya no logra contener las contradicciones que reclaman renovar las utopías con la racionalidad de la viabilidad de los proyectos políticos.

En la medida en que el poder siempre se viste de lo que no es, y esa es su principal estrategia de penetración, reaparece la negatividad humana. Los valores morales están fuertemente condicionados por un sistema de producción y de subjetividad: al mismo tiempo sirven para justificarlos y reproducirlos. Pero, a su vez, pueden ser puestos bajo sospecha. El mismo sistema capitalista ha pasado por diversas etapas (como, por ejemplo, la era industrial y la postindustrial, la era de consumo, la era digital, etc.) y, sin embargo, los valores que denominamos 'humanistas' continúan desafiando lo existente para generar una sociedad mejor.

La relación entre moral y política es el problema central, ya que de ella depende el buen funcionamiento del Estado, y la reflexión sobre la mejor forma de gobierno, el poder y los derechos de los ciudadanos. Esto deja en entredicho la imagen dicotómica del ingenuo Moro y el perverso Maquiavelo, respecto a cómo se busca construir y sostener gobierno mediante la política. Asimismo, su relación con la moral en los proyectos que buscan establecer una sociedad democrática y republicana, en la que la tensión y el conflicto entre el arte de lo posible y la utopía se manifiestan en una forma de complementariedad.

Emerge la cuestión ética como la praxis de hacernos humanos en la historia (Dussel, 1987), no en lo abstracto, sino en la dinámica de la realidad, en la cual las acciones muestran hasta que punto nuestras buenas intenciones no son más que una forma encubierta de búsqueda de poder, o nuestra reticencia una forma de mal menor en la vida pública (Villarreal, 2014).

Pareciera que los paradigmas, cosmovisiones o proyectos de sociedad tienen implícitas propuestas utópicas que pueden ser incluidas, tanto en aquellos relatos en los que se describe un Estado ideal en su desarrollo dinámico —los cuales reclaman comprender qué entendemos históricamente por utopías—, como en propuestas de carácter político, económico-social y de paradigmas de sociedad que se denominan desarrollo, buen vivir, etc.

En el medio académico, en el accionar de los actores sociales, políticos, las organizaciones de la sociedad y las formas del mercado, así como como en la generación e implementación de políticas, se requiere una compresión crítica de las dimensiones éticas de las visiones del desarrollo a fin de no reproducir lo que

se combate. Ética y desarrollo son parte del desafío que tenemos en el siglo XXI para lograr dinámicas de acumulación y cambio cultural en favor de sociedades mejores, y la obra de Tomás Moro aparece como un referente a ser releído en busca de respuestas a sociedades sustentables e integradas. En el 2016, a 500 años de la publicación de *Utopía*, esta obra emerge como una oportunidad para renovar los desafíos de las visiones y motivaciones de una América Latina más digna, igualitaria y libre para todos, en la construcción de horizontes utópicos constantes, nunca acabados que interpelan prácticas, paradigmas y visiones ideológicas.

## Referencias

Acosta, Y. (2005) *Sujeto y democratización en el contexto de la democratización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Nordan Comunidad.

Apel, K.O., Cortina, A., De Zan, J. y Michellini, D. (Eds.) (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidos.

Arocena, R. y J. Sutz (2005): Para un Nuevo Desarrollo. Madrid: Secretaría de Cooperación Iberoamericana, Colección Prisma.

Bértola, L. y Ocampo J. A. (2013). *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia.* México: FCE.

Boff, L. (2015, marzo). Conferencia Ecología y nuevo paradigma civilizatorio. Montevideo:

Caetano, G., De Armas, G. y Torres, S. (2014). *La provocación del Futuro. Retos del Desarrollo en el Uruguay de hoy*. Montevideo: Editorial Planeta.

Carracedo, J. R. (1990). *Paradigmas de la Política. Del Estado Justo al Estado Legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.

Cayota, M. (1990). *Siembra entre brumas-Utopía franciscana y humanismo renacentista, una alternativa a la conquista*. Montevideo: Instituto S. Bernardino de Montevideo, CIPFE.

CEPAL (2012). *Cambio estructural para la igualdad. Una visión integrada del desarrollo.* Santiago de Chile: CEPAL.

Dussel, E. (1987). Filosofía ética de la liberación. En *Crítica de la Cultura* (Tomo II). Buenos Aires: Ediciones Megálopolis.

Francisco. (2013). *Exhortación "Evangelii Gaudium"*. Ciudad del Vaticano: Gaudium Press.

Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. España: Paidos.

Gudynas, E. (2004). *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. Uruguay: Coscoroba Ediciones.

Guerra, P. (2013). Autogestión empresarial en Uruguay Análisis de caso del FONDES. Montevideo: Facultad de Derecho/UdelaR.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Lo Vuolo, R. (2001). *Alternativas. La economía como cuestión social*. Buenos Aires: Altamira.

Martí, J. P. (2008). Las cooperativas de trabajo como respuesta a la crisis mundial. *Colombia Cooperativa, 1*(95), 6-8.

Martí, J. P. (2009). La economía al servicio de las necesidades humanas, no de la especulación. Cooperación y solidaridad como base del nuevo orden económico mundial. *Colombia Cooperativa, 97*, 20–24.

Max-Neff, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (2010). Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro. *Development dialogue* (96). Disponible en http://habitat.aq.upm.es/deh/

Morin, E. (1980). *El Método*. España: Cátedra.

Moro, T. (2013). *Utopía*. España: Plutón Ediciones.

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidos.

Pérez Adán, J. (1997). *Socio-Economía*. Madrid: Editorial Trotta.

Pereira, G. (2010). Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia. En *En una teoría crítica de la justicia: alcance, base de información y principios* (pp. 132-169). Montevideo: PROTEUS, CSIC-Udelar.

Pikkety, T. (2014). *El Capital en el siglo XXI*. España: Fondo de Cultura Económica.

Quenan, C. y Velut, S. (Eds.). (2011). *Los desafíos del desarrollo en América Latina. Dinámicas socioeconómicas y políticas públicas*. Francia: A Savoir 4. Institut des Amériques Agence Francaice é Développement.

Razeto, L. (1985). *Democratización económica y democratización política*. Montevideo: CLAEH. Recuperado de http://www.luisrazeto.net/content/democratizaci%C3%B3n-econ%C3%B3mica-y-democratizaci%C3%B3n-pol%C3%ADtica

Rebellato, J. L. (1995). *La encrucijada de la ética*. Montevideo: Nordan Comunidad.

Roemer, J. (2000). Variantes de la igualdad de oportunidades. *Fractal* 4(16), 151-171.

Sachs, I. (2002). La preeminencia de lo social: la reducción del abismo entre el discurso ético y las duras prácticas del crecimiento regido por el mercado. En *Ética y Desarrollo. La relación Marginada*. Argentina: El Ateneo y BID.

Sen, A. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Económica.

Sen, A. (2002). *Los desafíos éticos del desarrollo*. Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo del BID.

Wilkinson, R. y Pickett, K. (2010). *Desigualdad: Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. España: Turner Publicaciones.

Van Parijs, P. (1996). *Libertad real para todos: Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. España: Paidos.

Villarreal, N. (2004). *La larga marcha hacia la igualdad social. Aportes comparados en estrategias de políticas sociales (Argentina- Brasil-Chile). Disyuntivas en Uruguay ante un nuevo gobierno*. Montevideo: FESUR.

Villarreal, N. (2005). Los progresistas y las estrategias de desarrollo social a mediano y largo plazo. Uruguay 2005. Aportes en continuidad con "La larga Marcha hacia igualdad social". Montevideo: FESUR.

Villarreal, N. (2014). Semejanzas y diferencias en Maquiavelo y Moro: centralidad de la política, desafío ético en la consolidación del poder y los roles de la religión. Congreso *Maquiavelo intemporal. En los 500 años de El Príncipe*. Montevideo: FCU/Facultad de Derecho Udelar.

Villarreal, N. (2014, septiembre 11). Entre la cultura de los satisfechos y los excluidos, ¿cómo hacer para que todos seamos parte del desarrollo? *Lapostanoticias.com*. Recuperado de http://lapostanoticias.com.uy/analizando-actualidad/entre-la-cultura-de-los-satisfechos-y-los-excluidos-como-hacer-para-que-todos-seamos-parte-del-desarrollo/

Villarreal, N. (2015a). Notas propedéuticas ante los 500 años de "Utopía" de Thomás Moro: la relación entre las Utopías y el Derecho en el siglo XXI. En *Jornadas Anuales del área Socio-Jurídica*. Montevideo: Facultad de Derecho Udelar.

Villarreal, N. (2015b). Situando el debate sobre desarrollo y su relación con la ética en el siglo XXI. Exposición en Tercer Foro Bienal Iberoamericano de Estudios del Desarrollo. Montevideo, Uruguay, 6 al 8 de abril.

# 14 Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo

## Beyond More's Island, the Utopia of a Global Justice in the Contemporary Debate

Guillermo Andrés Duque Silva


## Resumen

¿Por qué Tomás Moro escogió una isla para describir su utopía? ¿Por qué no optó por una sociedad en su conjunto? ¿Qué encierra la isla y qué se queda por fuera? ¿Qué idea de política sugiere esta escisión? Con base en estas preguntas, el interés de este capítulo se centra en un objetivo concreto: explicar el debate sobre las posibilidades de una utopía global, 'más allá de la isla de Moro', como paradigma político. En efecto, la isla de Moro representa una comprensión de la utopía, entendida como aquella posible al interior de los Estados; esa perspectiva se contrapone a las propuestas de utopía global, las cuales a pesar de su marginalidad en la filosofía política, toman fuerza en el escenario académico contemporáneo, al tomar como principal objeto de discusión el tema de la justicia. La estrategia argumentativa del capítulo consiste en describir el debate contemporáneo sobre la justicia más allá de las fronteras estatales. Para ello, en primera instancia, se explica la propuesta cosmopolita de justicia distributiva global defendida por Thomas Pogge y se valora analíticamente la superación del marco intelectual tradicional de corte rawlseano en el que se instala. En un segundo momento, se describe la interpretación de Thomas Nagel y David Miller, quienes optan por una interpretación Estado-céntrica de la justicia, y profundizan en el papel que cumple la soberanía como condición *sine qua non* de la justicia. Finalmente, se presenta la interpretación realista crítica, como una alternativa a la lectura cosmopolita y nacionalista liberal del problema de la justicia global. Esta última vertiente de análisis sería un argumento alterno a la comprensión de 'la utopía dentro de los límites de la Isla', según el cual, en el escenario contemporáneo la falta de acuerdos entre las naciones frente a qué constituye lo justo y lo injusto, resulta conveniente en el propósito de socavar las causas principales de las injusticias en el siglo XXI, de manera que se pueda apuntar a una utopía global, sin desconocer la unidad básica del Estado.


**Palabras clave:** democracia, derechos humanos, justicia global, soberanía estatal.


## Abstract

Why did Thomas More choose an island to depict his utopia? Why did he not opt for a society as a whole? What does the island enclose and what is left out? What political idea does this division suggest? Based on these questions, the interest of this chapter focuses on a specific objective: to explain the debate about how likely a global utopia is, 'beyond More's island,' as a political paradigm. Indeed, More's island represents a comprehension of utopia, understood as the possible one within states; this perspective opposes to those proposals of global utopia, which in spite of their marginal character in political philosophy, become stronger in a contemporary academic scenario, by making justice the main subject of discussion. The argumentative strategy in the chapter consists in describing the contemporary debate on justice beyond state borders. To that end, first of all, the cosmopolitan proposal of global distributive justice by Thomas Pogge is explained and, afterwards, it is analyzed how the traditional Rawlsean intellectual framework where it lies is surpassed. Secondly, a description of Thomas Nagel and David Miller's interpretation is given. They opt for a state-centric interpretation of justice, and look deeply into the role that sovereignty plays as a *sine qua non* condition for justice. Finally, the critical realistic interpretation is presented as an alternative to the cosmopolitan and nationalist understanding of the global justice problem. This last analysis approach would be an alternative argument to the comprehension of the 'utopia within the Island's limits.' According to this argument, in the contemporary scenario, the lack of agreements among nations regarding what is just or unjust, results convenient to undermine the main causes of injustice in the 21$^{st}$ century, so that a global utopia can be aimed at without refusing to recognize the basic unity of the State.


**Keywords:** democracy, human rights, global justice, state sovereignty.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Guillermo Andrés Duque Silva**
Investigador y Jefe de Investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Estudiante de Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la Universitat de Barcelona.
Correo electrónico: guillermo.duque@ucc.edu.co

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Duque Silva, G. A. (2016). Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 345-366). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Duque Silva, Guillermo Andrés. "Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Duque Silva, Guillermo Andrés. "Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 345-366. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introducción

El análisis filosófico de las relaciones internacionales se ha movido como un péndulo entre dos ejes: la realidad innegable de la guerra entre Estados, y la aspiración moral a la paz. Ante la inviabilidad de la realización práctica del proyecto de un Estado global, del tipo propuesto por Kant en *La paz perpetua* (2014), en general ha predominado una visión realista de las relaciones internacionales según la cual, en la arena internacional, los Estados se comportan como individuos egoístas en estado de naturaleza. El primero en plantear esta visión de las relaciones internacionales sería Hobbes, quien anuncia que las relaciones entre Estados modernos se caracterizan por una hostilidad permanente.

Con el realismo hobbesiano como paradigma imperante y telón de fondo, el filósofo del liberalismo político, John Rawls, asume en 1999 el que sería su último gran reto intelectual: reformular la antigua concepción del derecho de gentes a partir de una extensión de su concepción de justicia como equidad, al campo de las relaciones internacionales. En el *Derecho de gentes* (2001) busca formular una teoría para las relaciones internacionales de los Estados liberales. En esta obra Rawls, por un lado, se mantiene cercano al paradigma realista hobbesiano, pues reconoce que la aspiración a un criterio moral universal —y en consecuencia a unos principios universales de justicia y a un gobierno mundial— son irrealizables. Por otro lado, se aleja lo suficiente de Hobbes para afirmar que al menos entre las naciones liberales y otros 'pueblos decentes' que respetan el terreno neutral de los derechos humanos y tienen principios democráticos de justicia, es posible erigir unas normas comunes para la supervivencia. Tales principios son para Rawls la soberanía absoluta de los Estados, la autodeterminación política, la no-intromisión en sus asuntos internos, el respeto a los derechos humanos básicos y el principio de la solidaridad humanitaria (2001, p. 37).

Es sobre el último principio en el que recae toda aspiración de los Estados liberales a intervenir en la vida de los demás Estados, siempre que demuestren estar en situaciones extremas de miseria y se trate de pueblos liberales o cercanos al liberalismo, de tal modo que las naciones desarrolladas tienen el deber positivo de apoyar a los menos desarrollados en términos de una política de asistencia social. No porque exista un deber moral de ayudar al que lo necesite, sino porque se trata de una responsabilidad ideológica entre los Estados liberales (2001, p. 12). El filósofo está en desacuerdo con trasladar la carga de la prueba sobre el origen de la pobreza por fuera de los límites estatales, ya que la pobreza, como

la corrupción y el autoritarismo, únicamente es atribuible a factores históricos, culturales, antropológicos o políticos específicos de algunos de los países, para él incapaces de construir instituciones políticas democráticas y alcanzar un nivel mínimo de justicia social (p. 108). Poco o nada tienen que ver los Estados liberales desarrollados con el destino de los Estados más pobres. Solo en casos extremos, la intervención por la fuerza de los Estados liberales se justifica si busca corregir situaciones graves de violación masiva de los derechos humanos básicos, en circunstancias como la de un genocidio, por ejemplo. Ciertamente, Rawls no considera que pueda existir justicia por fuera de los marcos estatales (Gallo, 2005, p. 34), en la medida en que los Estados no son naturalmente responsables unos con otros por la buena o mala fortuna en la carrera del progreso y la acumulación de la riqueza.

Esta comprensión de los grados de responsabilidad y las posibilidades de intervención en los Estados pobres ha sido criticada, en los últimos años, por filósofos de la denominada corriente cosmopolita de la justicia. Entre los autores más destacados en esta perspectiva se encuentra el filósofo alemán y discípulo de Rawls, Thomas Pogge. Para Pogge el liberalismo limitado y minimalista de Rawls parece ignorar que existe una relación de causalidad entre la acción y omisión de los Estados ricos, y de las instituciones de gobernanza global, y la pobreza en los países en vía de desarrollo (García, 2009, p. 566). El que un puñado de países estén en capacidad de crear y manipular las 'reglas de juego' del sistema mundial para mantener su dominio, los carga de la responsabilidad suficiente para influir, cuando no determinar, el destino desafortunado de los países pobres. Ante ello, la salida de Rawls "deja sin ninguna protección a las sociedades pobres y refuerza las formas de dominación que el orden económico internacional sostiene y que son impuestas a través del poder que unos pocos Estados ejercen en las instituciones económicas globales" (Pogge, 2004b, p. 39). Si bien Rawls busca un complemento a su teoría doméstica, el complemento termina siendo una teoría internacional de la ética, pero no de la justicia. Aunque el Derecho de gentes de Rawls proponga postulados éticos liberales con una pretensión universal, los mismos solo son exigibles, como criterio para dirimir lo justo y lo injusto, a aquellos Estados que adopten el liberalismo como fundamento del orden social. A los demás no se les aplicaría el mismo criterio puesto que no hay una responsabilidad previa asumida con el liberalismo como doctrina de Estado (Pogge, 2005, p. 103).

## La teoría cosmopolita de Thomas Pogge

Thomas Pogge es un filósofo comprometido con el cambio político global. Un hecho de gran magnitud le preocupa especialmente: "unos 20 millones de muertes al año —mayoritariamente mujeres y niños— son atribuidas a la pobreza" (Pogge, 2010, p. 572). Pogge denuncia, apoyándose en datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD):

> Cerca de 880 millones de personas no tienen comida suficiente, unos 500 millones están en situación de malnutrición crónica y el 24 % de la población mundial se encuentra por debajo de la línea de pobreza, mientras que el 90 % de los ingresos de los cinco países más ricos del mundo, corresponden al 90 % de los ingresos mundiales, casi 400 más que el quinto más pobre. (Pogge, 2010, p. 572)

En *World poverty and human rights* (2002) Thomas Pogge desarrolla sus ideas centrales sobre la búsqueda de principios globales de justicia. Afirma que si bien ha existido un innegable progreso mundial en el rechazo a temas relacionados con la esclavitud, la violencia doméstica, el autoritarismo y el genocidio, como conductas universalmente reprobables, no parece haber un mismo consenso alrededor de la pobreza. Pogge se pregunta por qué si los Estados liberales están de acuerdo con erradicar la pobreza dentro de los límites del Estado, no parece interesarles la lucha por superar la pobreza en el resto del globo. Cuestiona así, sin demagogia:

> Cómo puede ser que la mitad de los Estados en el globo continúen en una situación de severa pobreza a pesar del enorme progreso económico y tecnológico del último siglo y a pesar —especialmente— de los valores morales que pregona la civilización occidental. (Pogge, 2005, pp. 35-42)

Ante ello, el pensador propone volver a un principio propio de la misma tradición liberal: "Está mal dañar gravemente a personas inocentes con el propósito de obtener pequeños beneficios" (p. 42), a fin de llevarlo al límite de la aplicación práctica. Desde ese principio, Pogge estructura un argumento consistente en demostrar que existe un daño a los Estados pobres, en la medida en que las situaciones de pobreza son evitables a través del diseño de un orden global alternativo. La culpa por el daño radica esencialmente en que tanto este, como su solución, son previsibles para las potencias mundiales, las cuales, aunque no están en obligación, sí

están en capacidad de resolver el actual desequilibrio de recursos, lo que las hace moralmente responsables.

Para Pogge existe una relación causal entre los países ricos, las corporaciones financieras mundiales y la pobreza en la mayoría de países del mundo, pues:

> a) Los han obligado a pertenecer a un orden mundial en el que se produce regularmente la pobreza; b) han contribuido a excluirlos del usufructo de materias primas; c) han defendido una desigualdad radical que es resultado de un proceso histórico atravesado por violencia; d) han generado un sistema que aumenta la desigualdad a través de la transformación radical de los volúmenes globales de ocupación y de la composición del trabajo, en la producción de bienes y servicios ; y e) han hecho cada vez más difíciles las posibilidades de participación de las empresas de los países en desarrollo en los mercados, a través de medidas proteccionistas y de políticas de subsidios para los productores de los países ricos. (Cortés, 2012, p. 95)

Pogge tiene una comprensión individual del daño basada en el supuesto de un punto de referencia normativo, frente a lo que es 'justo'. En ese sentido una persona sufre un daño si está peor de lo que habría estado bajo circunstancias alternativas y, desde luego, la alternativa en cuestión es justa (Dimitriu, 2013, p. 341). Esta definición depende de una comprensión previa de lo que significaría una alternativa justa respecto a la cual un agente causa daño al otro, en la medida en que lo aleja de ella. El siguiente ejemplo de Dimitriu explica mejor esta relación de daño:

> i) Si A camina por la calle y ve que B necesita de vivienda y comida (es decir su derecho humano básico a la subsistencia está insatisfecho), y suponiendo que A y B no están relacionados, A puede tener el deber positivo de ayudar a B. Pero ciertamente no hay daño de por medio, precisamente porque A no contribuye a la situación de precariedad de B.
> ii) Pero si A se pone a B en una situación injusta (por ejemplo si A esclaviza a B), a pesar de que A podría mejorar en algún grado la situación de B, pues lo está forzando a permanecer en una situación de esclavitud injusta. El punto de referencia normativo implícito en este ejemplo es que nadie puede esclavizar a otra persona. (2013, p. 341)

Desde esa perspectiva Dimitriu (2013) expone que, para Pogge, los países ricos dañan a los países en desarrollo de manera análoga al modo en que el amo

daña al esclavo (p. 341). Es decir, en el orden internacional contemporáneo, la omisión de aquellos actores que tienen la posibilidad de resolver el problema de la pobreza global es una causal de daño moral a los Estados pobres. Incluso cuando no ejercen acciones concretas para liquidar a los países más débiles económicamente, la privación de alternativas de desarrollo constituye una responsabilidad susceptible de ser analizada moralmente. Por ejemplo, el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y el Banco Mundial (BM), trazan líneas de acción frente a las cuales los países en desarrollo tienen pocas posibilidades de superación y, dicho daño, pasa desapercibido para el ojo intelectual tradicional.[1]

Sin embargo, si bien se puede 'culpar' a los gobiernos de las naciones ricas de alejar a los Estados pobres de la alternativa *justa*, que supone Pogge, ¿por qué un ciudadano en un país rico puede tener responsabilidad frente a las acciones de su gobierno? Al respecto, el autor alemán afirma que el daño inicia precisamente en el momento en que los ciudadanos de países desarrollados 'cooperan' (la mayoría bajo un sistema democrático estable y con instituciones de justicia de talante liberal), "en la imposición de un orden institucional donde hay países cuyos ciudadanos no tienen satisfechos sus derechos humanos básicos" (Pogge, 2005, p. 45). El orden institucional interno a los Estados, así como el global, generan *previsiblemente* déficits importantes en materia de derechos humanos que son ignorados por los gobiernos de los países en desarrollo, y en la medida en que esos déficits se podrían haber evitado razonablemente a través de un arreglo institucional alternativo también *previsible,* la forma en que se daña a los

1 Un buen ejemplo de esto es aportado por Pogge en *¿Qué es la justicia global?* : "Un contrato a largo plazo para la explotación de petróleo de Nigeria al Reino Unido que se establece sin coerción entre el dictador militar Sani Abacha y el gobernante británico (o una compañía petrolera británica) [en 1995]. En el marco intelectual tradicional [rawlseano], es obvio que se debe honrar ese acuerdo: 'Los pueblos deben cumplir los tratados y compromisos', dice el segundo principio de conducta del Estado que Rawls propone, y el tercero añade: 'Los pueblos son iguales son partes de los acuerdos que los vinculan' (1999, 37). Pero vayamos a la realidad: el gobierno nigeriano es corrupto y opresivo, y su permanencia en el poder depende en gran medida de los militares. Las ventas de petróleo imponen daños y riesgos de diverso tipo al pueblo nigeriano sin aportarle ningún beneficio tangible debido a que una parte de los ingresos va a manos de la pequeña élite política y otra parte se gasta en el armamento necesario para la represión militar; armas que son suministradas por Estados Unidos de acuerdo con los contratos realizados, sin coerción, entre los gobiernos de ambos países" (2008, p. 103).

pobres es equivalente a la del amo y el esclavo (en el ejemplo anterior), pues con el mantenimiento del orden institucional actual se está forzando a los países en desarrollo a una situación de desventaja.[2]

La propuesta de Pogge es realizar una reforma al orden global, la cual derogue las prerrogativas internacionales de reservas y préstamos y modifique la fisonomía de instituciones como el Banco Mundial, el FMI y la OMC, pues desde su perspectiva, estas instituciones son responsables por acción y omisión de la desigualdad mundial. Pogge considera que una propuesta de justicia redistributiva global es viable, en la medida en que el capitalismo ha generado unos niveles históricos de acumulación de los países ricos tan alta, que no resultaría exageradamente costoso resolver el problema de la pobreza global. Con un pequeño aporte de los países ricos, el problema que ha causado más muertes en la historia reciente de la humanidad quedaría resuelto. El planteamiento central de Pogge consiste en la generación de un tributo global llamado Dividendo Global de los Recursos (DRG), con lo cual se pueden hacer las reparaciones por los daños producidos por el sistema económico mundial.

El DRG es la propuesta más difundida por Pogge (1995, 2005 y 2010). Consiste en el recaudo de una renta global según la cual los Estados, "aunque tengan un control total en sus territorios, deberían pagar un dividendo proporcional al valor de los recursos que decidan utilizar o vender" (2010, p. 577). Esta idea es una adaptación de la propuesta del Nobel en economía James Tobin, quien propuso la creación de un impuesto global del 0,5 % de las transacciones de divisas con el fin de disuadir la especulación monetaria. El DRG de Pogge, si se aplicara únicamente al petróleo, dejaría un recaudo de 50 mil millones de dólares al año.

Pogge dirige su propuesta a las sociedades desarrolladas y espera la adhesión de los seguidores más escépticos del liberalismo, al tratar de erradicar la pobreza, incluso manteniendo intacto el orden institucional mundial. Espera la simpatía de sectores del liberalismo que de cierto modo justifican el *statu quo* de los países desarrollados, y le interesa, por ejemplo, conciliar su propuesta de justicia global con la visión pragmática liberal, afirmando que su solución al problema de la

---

2 Este análisis individual entre el *deber* de actuar de una manera diferente, si se es capaz de *prever* que un comportamiento propio se puede *evitar* a fin de no generar daños en los derechos humanos de los demás, se denomina "Análisis moral interactivo", una idea heredada de Rawls que Pogge (2005, 2008) destaca para explicar cómo se analiza moralmente un daño, indistintamente de qué ocurra al interior o al exterior del Estado.

pobreza en el globo es tan eficiente (y, de cierto modo, tan pragmática), que no implicaría una contradicción a la concepción moral privada que sustentan filósofos como, por ejemplo, Richard Rorty. Sobre Rorty, Pogge (2010) afirma que representa la preocupación general de las élites norteamericanas y europeas sobre las propuestas redistributivas:

> Un proyecto político factible sobre la redistribución igualitaria de la riqueza requiere que haya suficiente dinero para asegurar que, después de la redistribución, los ricos sean capaces de reconocerse a ellos mismos, que todavía crean que sus vidas merecen la pena. (Rorty, citado en Pogge, 1996, p. 574)

Sin embargo, a esa preocupación Thomas Pogge responde que, si bien las cifras parecen altas, lo que realmente se requiere para atender a 1.300 millones de pobres, son 75 mil millones de dólares; tan solo el 0,4 % del PIB de Estados Unidos y los países de la OECD. Es decir, se podría resolver el problema de la pobreza extrema, concediéndole a los Estados ricos, "la capacidad de seguir reconociéndose a sí mismos".

Pogge amplía su idea con un argumento aparentemente irrefutable:

> Hace cincuenta años, la erradicación de la pobreza extrema mundial hubiera requerido una ingente redistribución de la renta global, imponiendo sustanciales costes de oportunidad sobre las sociedades industrializadas avanzadas. Hoy, el cambio requerido sería pequeño y el coste de oportunidad para los países desarrollados, apenas perceptible. (Pogge, 2005, p. 124)

La propuesta de una justicia global de corte redistributivo, ha sido objeto de múltiples críticas, la mayor parte de ellas desde el realismo hobbesiano, defendido por autores contemporáneos como Moellendorf (2009) y por filósofos rawlseanos autodenominados nacionalistas liberales, quienes consideran que un compromiso que vaya más allá de la asistencia humanitaria debería justificarse de un mejor modo, y no con la denuncia de las omisiones de los países ricos que viene realizando Pogge. No obstante estas críticas, el cosmopolitismo de Pogge ha sido bien recibido principalmente en un sector del liberalismo que se opone a que existan deberes positivos para imponer a las naciones en el campo internacional, y los

cuales al fundarse en el individualismo, la universalidad y la generalidad,[3] ven en la propuesta de Pogge una alternativa que permita seguir los intereses personales en un sistema capitalista voraz, sin que ello implique condenar a la pobreza extrema a la mayor parte de la humanidad.

Se ha visto como el planteamiento central de Thomas Pogge es que el orden institucional global produce un incremento de las desigualdades entre países, y al interior de los Estados pobres principalmente. Esto lo relaciona con una interpretación de los derechos humanos, especialmente los económicos y sociales, en términos de derechos negativos, es decir, ligados a no provocar el hambre, la enfermedad, etc. En efecto, la propuesta de Pogge no se sale del paradigma liberal de la política y es bastante cordial con las exigencias de un orden capitalista. La pregunta que se le realizaría a Pogge, en virtud de la tesis central de este capítulo, sería: ¿es posible una solución certera a los problemas de pobreza, sin afectar el sistema de relaciones de poder actual? Este aspecto se tratará a profundidad en las críticas a la propuesta cosmopolita del tercer apartado.

Pese a su popularidad, a Thomas Pogge no le faltan críticas que, al someterlas a un análisis, pueden afinar la comprensión de la actual demanda de justicia global. A continuación se examinan algunas de las críticas, realizadas en el mismo seno del liberalismo.

## El nacionalismo liberal y la crítica al cosmopolitismo

Uno de los principales críticos de Pogge es el también discípulo de Rawls, Thomas Nagel. Para este autor el problema central de la propuesta de Pogge se encuentra en la descripción de lo que se denomina una 'situación de injusticia'. Nagel recuerda que el hecho de que existan profundas desigualdades al interior de los países más pobres, no es en sí una injusticia de carácter global, pues si la soberanía sigue siendo la condición previa a la idea de orden político y, si la in-justicia solo puede discernirse en virtud de los valores, principios, normas e instituciones de dicho orden político soberano, entonces, a fin de hablar de injusticias a nivel global, sería necesario hablar de un orden soberano global (Nagel, 2010, pp. 120-147).

3 En el sentido en que todas las personas deben igual atención moral a todas las restantes personas.

Cercano al realismo político y fiel al liberalismo rawlseano, Nagel propone valorar una 'concepción política de la justicia', en la que se vincule a la soberanía como condición *sine qua non* de la justicia (Nagel, 2010, p. 114). Más que descartar la propuesta de Pogge, Nagel la considera utópica. Pues para que una justicia de carácter distributivo y global, como la que plantea Pogge, sea realizable, es necesario "que existiera un poder soberano mundial, un estado cosmopolita" (Nagel, 2010, p. 133); y en ese Estado cosmopolita, una serie de instituciones y normas que distribuyan las cargas y beneficios en el sentido liberal rawlsiano, en las que confluyan "los vínculos, constricciones y modos de participación existentes entre los ciudadanos de un Estado" (Peña, 2010, p. 365). Una justicia distributiva global exigiría además la existencia de un cierto predominio de valores de corte liberal o de otro tipo, pues "sólo estamos obligados a atribuir un *status* igual a aquellas personas con las que estamos unidos en una comunidad política impuesta coercitivamente" (Nagel, 2010, p. 133). De tal modo que no sería legítimo un orden político global soberano que se impusiera sin el respeto a principios políticos, igualmente globales. Es decir, sería necesario que las relaciones entre Estados se establecieran a partir de principios de justicia compartidos y uniformes, de manera que una situación de injusticia se valore igual para todos los ciudadanos del mundo. No obstante, en la actualidad, y como herencia de Rawls al derecho internacional, el único principio global compartido ha sido precisamente el que las relaciones entre Estados se construyan bajo un respeto a la autonomía política y a la idea de igualdad jurídica, sin importar el régimen y sus valores.

Se podría replicar a Nagel con la descripción que realiza Pogge sobre el accionar de los organismos financieros globales como el FMI y el BM, y afirmar que esos organismos en efecto determinan e imponen un destino desastroso a los Estados en desarrollo, es decir, que son causantes de injusticia. Ante eso, Nagel afirmaría que para hablar de justicia sería requisito indispensable un nivel de responsabilidad en el plano político, el cual exigiera más que una mera relación indirecta entre el soberano y sus subordinados. Sin embargo, ya que la legitimidad política y el derecho a imponer decisiones por parte de organismos como el FMI y el BM es limitada, no es posible atribuirles responsabilidades frente a la justicia y la injusticia. El FMI y el BM no ejercen poderes soberanos, pues son "asociaciones voluntarias o contratos entre partes independientes para el logro de intereses comunes" (Nagel, 2010, p. 140). Así, entonces, la relación entre estas "organizaciones mundiales y los ciudadanos individuales es a lo sumo indirecta" (Peña, 2010, p. 365); está lejos de ser una relación política y, por lo tanto, no puede ser una relación justa o injusta.

En síntesis, para Nagel "sin justicia no puede haber un orden político soberano, y sin soberanía, no puede ser creada la condición necesaria para la justicia política" (Nagel, 2010, p. 398). Nagel ha servido, en consecuencia, como símbolo de lo que se denomina 'nacionalismo liberal',[4] pues concreta la idea de poder soberano como condición *sine qua non* de cualquier criterio moral de justicia en un orden político. En esa línea, Buchanan (2010) explica, por ejemplo, que los gobiernos son responsables por "los intereses y preferencias de su 'pueblo soberano', no de toda la humanidad ni de todas las personas cuyos intereses legítimos pueden ser afectados seriamente por las acciones del gobierno" (2010, pp. 1700-1703). El nacionalismo liberal indica, en concordancia con su visión Estado-céntrica de la justicia, que toda respuesta ética a la pobreza de otros Estados es una acción humanitaria de asistencia o caridad, y no un acto de justicia (Buchanan, 2010, pp. 50-70).

Entre los múltiples adeptos a esta corriente se encuentra un teórico que se destaca por la agudeza de sus argumentos contra la versión cosmopolita de la justicia: el filósofo de Oxford, David Miller. Para Miller el principal problema de la tesis de Pogge, y en general de los cosmopolitas, es su desenfocada definición de ciudadanía. La ciudadanía para Miller se define en el establecimiento de relaciones reales entre personas en una ciudad; la versión cosmopolita asume que esa relación puede extenderse a la totalidad de la humanidad, bajo el eufemismo de la conectividad y la interdependencia comercial, sin que quede claro cuál es el vínculo de pertenencia entre las personas relacionadas. Según Miller, así el individuo hoy viva en una sociedad interconectada, esto no hace que esos vínculos sean el equivalente a una relación entre conciudadanos, pues lo único que puede generar ese estatus es la pertenencia común a un Estado (Miller, 2010, p. 378).

David Miller se ubica muy próximo a Nagel en su visión Estado-céntrica de la justicia, pero profundiza en la concepción individualista subyacente a las teorías liberales de la justicia, y con ello amplía el campo de acción en los términos de una pretensión sobre el valor moral de juzgar las cosas malas y buenas que le pueden suceder a las personas, tal como lo expone Cortés, "sin importar quiénes son y dónde viven en el mundo (2013, p. 114)", pues estas son valoradas en todos los casos de la misma forma. Sobre ese punto aporta un ejemplo, con el fin de contradecir la visión cosmopolita de trato diferenciado para los Estados pobres:

4 Aunque él mismo no se denomine de esta forma, otros pensadores que coinciden en su pensamiento, como David Miller, lo clasifican en lo que llaman 'nacionalismo liberal'.

> Un mundo en el cual hay un campesino muriéndose en Etiopía es tan malo como un mundo en el cual hay un campesino polaco muriéndose. El hecho de que en ambos casos el hambre sea igualmente malo no me dice a mí si tengo más o menos razones para ir en ayuda del etíope, que para ir en ayuda del polaco. (Miller, 1997, p. 380)

Miller va más lejos en su crítica al cosmopolitismo y dice que la justicia que visualiza Pogge es "excesivamente demandante y, en consecuencia, solo héroes podrían cumplirla, pero no por personas regulares" (Miller, 1997, pp. 49-80). En *On Nationality* (1997) Miller esgrime una serie de argumentos que buscan desvirtuar la tesis cosmopolita por asumir una motivación moral universal en los individuos, que es ciertamente difícil de comprobar.

El nacionalista afirma que el principal error del cosmopolitismo es la presunción de principios de justicia igualitarios y universales asociados a la idea de humanidad, como grupo de adhesión de todos los individuos en el globo. El cosmopolitismo no parece tomar en serio las relaciones asociativas que generan los individuos a fin de garantizar su bienestar, como por ejemplo la nacionalidad. Por anacrónico que parezca, esta forma de asociación es sin duda, para Miller, la forma más efectiva de vínculo capaz de generar deberes y obligaciones en los ciudadanos, lo que no puede ser simplemente ignorado en una teoría de la justicia global. El énfasis de Miller está puesto en resaltar cómo mientras el vínculo entre compatriotas genera un nivel de obligación con el Estado, el vínculo internacional es 'normativamente irrelevante' dado que no hay ninguna obligación, deber o norma que surja como una obligación psicológico-moral, fundada en un principio externo.

Según Miller (1997, p. 165), Pogge y los cosmopolitas defienden una concepción equivocada de psicología moral, pues asumen que el contenido de los deberes morales es conocido por medio de la reflexión sobre la naturaleza de la condición humana a partir de un razonamiento completamente libre de toda interferencia de las conexiones que los individuos tejen con su contexto local; la moralidad cosmopolita, en ese sentido, es completamente racional e imparcial. Así, la motivación que un individuo tiene de cumplir con lo que "la racionalidad le demanda, no puede ser influenciada por sus sentimientos hacia los objetos de su deber, como tampoco se le tiene permitido guiar su comportamiento por las reacciones de aquellos que están en su comunidad" (Miller, 1997, p. 57). De igual forma, alega que el hecho de que la razón imparcial de los cosmopolitas indique qué es lo que se *debe* realizar, no implica que esa sea una razón total o suficiente para que un individuo realice dichas acciones con carácter obligatorio. Es decir, la

moralidad cosmopolita es normativamente insuficiente. Con certeza, aun cuando el individuo sabe que *debes* ayudar a un ser humano, porque racionalmente es *justo* hacerlo, el carácter de lo *justo* es definido, finalmente, por otro tipo de datos morales, no racionales, tales como lo son los sentimientos y las lealtades a nuestra comunidad de pertenencia.

Para Miller (1997), en síntesis, "el poder motivacional de la moralidad es efectivo sólo [sic] cuando está integrado con un fuerte sentimiento de identidad y pertenencia" (p. 49). En ese sentido, las "naciones son comunidades éticas y dado que si un individuo reconoce que tiene obligaciones especiales con su identidad nacional y no las tiene con los miembros de otras comunidades, las naciones se configuran, además, en comunidades de obligación" (p. 80).

## La jaula global: entre la capacidad de cambios y la obligación de cambiar

Esperar, a la manera de Pogge, que las principales instituciones financieras globales asuman un cambio de dirección para palear la pobreza, sin cambiar el modo de producción global, no parece lo más razonable. Pogge se equivoca al concebir una salida a la desigualdad sin pretender un cambio significativo en el sistema capitalista y sus relaciones de poder interestatal. Asume una visión del mundo estética y de cierto modo unipolar. Desde su perspectiva, no hay propiamente una alternativa al sistema hegemónico liberal. En su argumento se presume que todas las alternativas justas de las que se priva a los Estados más pobres, son alternativas dentro del marco capitalista general. Por eso, aboga por una serie de limitaciones y reformas tributarias globales, sin que el esquema institucional mundial cambie significativamente.

Pogge asume esta posición porque finalmente se encuentra en busca de la simpatía de liberales, republicanos y socialdemócratas en un mismo lenguaje, y opta por un individualismo metodológico, el cual le resulta problemático al momento de definir las responsabilidades y las acciones de reparación que se requieren en su idea de justicia global. Al respecto, Guerra afirma que el abstenerse de dañar al otro, en un mundo económicamente interconectado es una formulación imposible (2010, p. 607). Por eso, la idea de entender el daño a los derechos humanos en términos de vulneración a derechos negativos, es una posición minimalista y, entre otras cosas, miope. Por un lado, es minimalista porque reduce la responsabilidad

de los involucrados en las situaciones de injusticia al daño por omisión. Pogge propone que, "no debemos colaborar en la imposición coercitiva de cualquier orden institucional que fracase en la realización de los derechos humanos" (2010, p. 105). Lo cual, siguiendo a Guerra, es demasiado débil si se considera que ese orden tiene el carácter genocida que el mismo Pogge denuncia (2010, p. 108). Por otro lado, es miope dado que el escenario cosmopolita no se puede configurar sin la presencia de actores colectivos como los Estados y las mismas instituciones financieras globales; pensar en una transformación desde el aflorar individual, sin que se afecte la arquitectura global de relaciones de poder entre Estados es poco realista.[5]

Entre tanto, habría que decir que Miller y Nagel se equivocan al restringir el dato moral y racional a los sentimientos de lealtad y a la conveniencia de pertenecer a una asociación nacional-estatal. Los dos principales argumentos de los nacionalistas liberales son los de la adhesión privilegiada al Estado y la nación, y la necesidad de contemplar la soberanía como condición posibilitadora de la justicia. En ambas direcciones hay matices que impiden una aceptación total de sus argumentos. En primer lugar, si Miller tiene razón en que los sentimientos de adhesión y lealtad a una comunidad jurídica generan la obligación moral en los ciudadanos, y que dicha adhesión se relativiza hasta esfumarse en el plano internacional, también habría que reconocer que al interior de los Estados sucede lo mismo cuando al dato moral nacionalista se le suma lo que el ciudadano piensa de su familia, sus vecinos y compañeros inmediatos (en el trabajo, la universidad, etc.), frente a las obligaciones que tiene con otros con-nacionales con los que no guarda una relación directa. Así que el argumento de Miller respecto al defecto de la psicología moral cosmopolita es tan efectivo que también relativiza la obligación moral al interior de los mismos Estados, y con eso afecta el propio argumento nacionalista liberal. En segundo lugar, no es del todo cierto que las formas de asociación soberana en la actualidad se restrinjan a las fronteras de los Estado-nación. El actuar del FMI, el BM y la OMC es además de económico, eminentemente político.

La filósofa española Cristina Lafont interpreta de manera prodigiosa la discusión entre cosmopolitas y nacionalistas liberales, al intentar dibujarla como un dilema entre actores (los Estados ricos y pobres), con la obligación de proteger los

5 Maria José Guerra es clara al afirmar que ante la crisis financiera del 2009, "Dominique Strauss-Kahn, director del FMI, parecería que tiene una responsabilidad crucial y no los ciudadanos y ciudadanas de a pie" (Guerra, 2010, p. 610).

derechos humanos de sus ciudadanos, pero sin la efectiva capacidad para hacerlo. Sin embargo, los actores que tienen la efectiva capacidad —el FMI, el Banco Mundial, la OMC—, no tienen ninguna obligación de hacerlo (Lafont, 2008, p. 49). Esa es la jaula en la que se encierran mutuamente cosmopolitas y nacionalistas. Una posible salida a ese dilema sería el reconocimiento de capacidades efectivas de cambio para los Estados, y la asignación de obligaciones para las entidades financieras globales.

Esta posibilidad únicamente se puede concretar si se interconectan los intereses de unos con las capacidades de los otros, es decir, analizando sin prejuicios el interés político, no moral, que daría un carácter obligatorio a las acciones de los entes que están en capacidad de generar algún cambio; estos son los bloques económicos y sus instituciones financieras mundiales. La organización de bloques de Estados como lo son la Unión Europea, pero también el que conforman Brasil, India, China y Sudáfrica (BRICS), o India, Brasil y Sudáfrica (IBSA), o bien la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), son muestras de cómo el actuar de las organizaciones económicas interestatales es también un actuar político. Nagel tiene razón: la soberanía es condición *sine qua non* de la justicia al interior de los Estados, pero se equivoca si concibe la acción soberana como las decisiones que se toman exclusivamente al interior de los mismos. Los bloques y los escenarios de actuación multilaterales son, ciertamente, espacios de conflicto de soberanías. Y lo que deciden en esos espacios los países desarrollados, se asume al interior de los Estados pobres —recuérdese a Rawls (2003)— libre de toda coacción. Negar esta situación sería poco realista y proco práctico. Un ejemplo de esta situación lo aporta la filósofa española Cristina Lafont, fuerte crítica de Nagel y Pogge, quien plantea que la división entre obligaciones primarias (al interior de los Estados), y secundarias (internacionales), exime a los gobiernos de los países ricos y a los organismos internacionales de una responsabilidad efectiva con el cumplimiento de los derechos humanos. Este déficit de responsabilidad con los demás Estados se evidencia con claridad en las disculpas públicas ofrecidas en el 2011 por el ex presidente Bill Clinton, por haber presionado a un recorte en los precios de importación de arroz de Haití a los Estados Unidos, aun sabiendo que eso traería una catástrofe humanitaria en el país caribeño. Clinton justificó su acción diciendo que, como presidente de los Estados Unidos, tenía que defender los intereses de los ciudadanos que lo eligieron, incluyendo a los agricultores de Arkansas, quienes se veían afectados por los bajos precios del arroz proveniente de Haití.

El problema de fondo que plantea Lafont y se introdujo en Latinoamérica por el filósofo colombiano Francisco Cortés, es el déficit de responsabilidad legal que

tienen los Estados desarrollados para cumplir con los derechos humanos, con respecto a las obligaciones incuestionables que guardan con sus ciudadanos al interior de sus Estados. No se discutirá por ahora la propuesta del cosmopolitismo débil de Lafont. Únicamente se señala que, en efecto, tiene razón al criticar la visión Estado-céntrica de la soberanía de Nagel, pues esta se encuentra en aprietos, siempre que se enfrente a los múltiples ejemplos de actuación internacional de las soberanías, en términos de relaciones de poder.

Estos cuestionamientos a Miller y Nagel no deben arrojar ciegamente a los brazos del cosmopolitismo, como lo sugiere Luciano Venezia (2009), pues una fuerte crítica al nacionalismo no constituye en sí una apología a la propuesta de Pogge. Existe una tercera mirada, y es la que este capítulo se propone demostrar en el último acápite.

## La cuestión de la pobreza en el realismo crítico de las relaciones internacionales

El realismo no contempla principios universales morales ni jurídicos para la solución de problemas entre los Estados; ni siquiera la validez de los derechos humanos encuentra legitimidad en fundamentos extra estatales. Es posible que muchas de las críticas a las que se sometan el cosmopolitismo y el nacionalismo liberal, se superen con una adaptación del realismo a las circunstancias volátiles del siglo XXI. En efecto, si se reconoce que la justicia internacional solo le concierne a actores colectivos soberanos, pero si además se reconoce que esos actores, además de los Estados, son los bloques económicos de Estados que actúan a través de organismos financieros, el panorama se aclara con el fin de comprender que el dilema entre capacidad y obligación se disuelve con el vaciamiento ético de la motivación para intervenir. En el panorama que se está describiendo, los Estados con 'capacidad' para intervenir actúan porque tienen motivos políticos suficientes para sentirse 'obligados' a actuar.

En el escenario realista contemporáneo, la división entre obligaciones primarias (internas) y secundarias (externas) de los gobernantes, no tendría que cambiar, pues tampoco cambiará el que el Estado sea la principal forma moderna de organización civil. El nivel de obligación, sea principal o secundario, está mediado por la exigencia jurídica de cumplimiento del deber moral a manera de normas o leyes. Dado que la comunidad jurídica moderna por excelencia es, al menos por ahora,

el Estado, y las otras formas de asociación no generan un vínculo de obligación en sentido positivo (porque no son comunidades jurídicas), no se puede hablar de obligaciones de los países más ricos con los más pobres. Esto no significa que el momento ético preliminar a la obligación de motivación moral, no pueda generar formas de intervención de los Estados ricos en los más pobres, en busca de la mejora de las condiciones de vida de los Estados en desarrollo, si bien la motivación puede ser una motivación política. La importancia de acabar con la pobreza en algunos Estados, en un sentido realista, puede estar mediada por la necesidad de evitar que tales Estados atenten contra la riqueza de los países desarrollados, al aliarse con Estados antagonistas. En otras palabras, es políticamente correcto intervenir en los Estados pobres y eso no requiere de una justificación moral.

Esta forma de intervención solo puede darse si se reconoce que el mapa político global es multipolar, y cómo lo que está en juego es el modelo económico capitalista y su sustento ideológico liberal. No asumir esto conlleva solo a la discusión de las responsabilidades por acción u omisión que han desarrollado cosmopolitas y nacionalistas y, finalmente, impide vislumbrar cursos de acción efectivos contra la pobreza global.

Es posible que la motivación moral de acabar con la pobreza severa no se comprenda en términos asistencialistas, sino en términos de ayuda estratégica. En ese sentido, lo más conveniente sería salir del paradigma liberal de la justicia, y valorar cómo el conflicto entre unidades alternas al FMI, el BM y la OMC, los obliga a invertir en la adhesión de los más pobres. Comprar la simpatía de los países pobres, en un escenario de conflicto político multipolar, ha demostrado ser más efectivo que el asistencialismo liberal que tanto Nagel, como Miller y de una forma vedada, Pogge, se empeñan en defender. Desde luego, asumiendo una visión unipolar del mundo. Estos autores parecen padecer del 'síndrome del misionero' e ignorar la desconfianza que, con buenas razones, tienen los Estados del sur con todo tipo de mesianismo o de asistencialismo (Guerra, 2010, p. 610).

La emergencia de contrapartes al sistema financiero mundial, como los BRICS, el IBSA y el recién creado Banco Asiático de inversiones en Infraestructura, demuestran que el conflicto político entre los organismos financieros internacionales genera un impacto redistributivo mayor que lo pensado en clave liberal por Pogge, Nagel, Miller y Lafont. La tesis se sostiene en el hecho de que en esa disputa son los países pobres escenario del conflicto, y las armas, en este caso, son el refinanciamiento de las deudas externas, la diversificación de mercados de exportación y la inversión en infraestructura y tecnología.

Un ejemplo histórico constata esta afirmación. Recordemos que en tiempos de la bipolaridad entre la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y los Estados Unidos (EE.UU.), los países en desarrollo se vieron, de cierto modo, beneficiados con políticas de intervención como la Alianza para el Progreso y los planes de recuperación económica. No se debe olvidar el afán de ambos bandos por ganar adeptos y que cada uno financió, en gran medida, las versiones tercermundistas del Estado de bienestar.

En la actualidad la rivalidad entre los BRICS y las instituciones herederas del Bretton Woods ha ampliado la inversión en Latinoamérica y África,[6] por parte de ambos lados del conflicto, y ha generado la creación de fondos para mayores inversiones en el futuro cercano por parte de las nuevas potencias de Oriente (incluyendo a Brasil). La sola inversión en sus fondos por parte de los Estados BRICS asciende 200 mil millones de dólares, y la del Banco Asiático de Inversiones a unos 400 mil millones de dólares. Diez veces más que la propuesta de dividendos sobre los recursos globales de Pogge, lo invertido por China, Rusia, Brasil e India en los fondos en mención daría como resultado una década de financiación para su propuesta. Desde luego, no todo el recurso en estos fondos contribuirá a reducir la pobreza en Latinoamérica, de una manera asistencialista como probablemente lo piensa Pogge al recomendar de intermediarios a OXFAM y UNICEF (Pogge, 2010, p. 575). Sin embargo, sí es seguro que se busca debilitar la relación de dependencia de los países en desarrollo con Estados Unidos y la Unión Europea, lo que a la larga se traduce en una mejora de las economías nacionales de los países pobres.[7]

En síntesis, los países rectores del mundo están perdiendo sus posiciones y las instituciones financieras que los representan están perdiendo terreno. Esto no sucede por la emergencia de un nuevo principio de justicia global; al contrario, sucede porque ante la ausencia de principios de justicia global, la lucha entre soberanías reconfigura el mundo y el poder capitalista en general. Una teoría que piense en los problemas de miseria y pobreza en el mundo debe considerar estos

---

6 El comercio entre los BRICS y el continente ha pasado de ser en el 2000 de 16 billones de dólares, a 157 billones de dólares en el 2008.

7 Por el contrario, Pogge (2010) ubica a los Estados Unidos y la OECD como los principales aportantes en sus simulaciones del DRG. No parece percatarse de que Brasil, Rusia, India y China suman el 27 % del PIB mundial, ocupan el 22 % de la superficie continental y reúnen el 41, 6 % de la población mundial.

antagonismos y salir del hermetismo liberal, a fin de que las 'alternativas previsibles' sean realmente alternativas.

## Conclusiones

En este capítulo se ha intentado mostrar que la contienda entre cosmopolitas y nacionalistas se desarrolla en arenas exclusivamente liberales, y eso limita las posibilidades de interpretación de la justicia global y la solución al problema de la pobreza en la mayor parte de los Estados del mundo. Esas limitaciones se derivan de: 1. Privilegiar un individualismo metodológico aun cuando se reconoce que hay actores colectivos generadores de in-justicia; 2. De concepciones de daño por omisión que minimizan las responsabilidades de quienes causan el mayor número de muertes por año en el mundo; y 3. De la negativa a transformar las instituciones globales en su fisionomía y procedimientos, y con el fin de mantener un equilibrio de poderes internacionales.

Estas limitaciones se concretan en la imposibilidad de realizar acciones por fuera del universo moral liberal. Acciones estas efectivas en el propósito de realizar los derechos económicos y sociales de las personas en los países pobres, por fuera del sustento moral de un orden filantrópico y más acorde con el accionar y los intereses de los Estados ricos y la banca internacional.

Se propone en este sentido superar el dilema liberal de capacidades-obligaciones sumando actores al escenario político. Tal vez aquellos pueblos no civilizados o 'indecentes' que Rawls excluiría de los principios mínimos de convivencia global, generan hoy una presión tal en el vecindario liberal, que las mismas reglas de juego y la inversión en los pobres del mundo se contempla como una obligación política del liberalismo, más allá de cualquier principio o ideal de justicia que se pretenda esgrimir.

Lo cierto es que el mundo unipolar que se vislumbraba en los primeros años de la posguerra fría está a punto de caducar, y los Estados liberales y desarrollados de hoy pueden ver una mayor justificación para aliviar la pobreza en la necesidad de salvaguardar su estilo de vida y sus instituciones de la intromisión en el capitalismo de los pueblos 'indecentes' del sur y del oriente. Esa es la base de una compresión de la justicia entre Estados, desde una perspectiva realista crítica.

## Referencias

Buchanan, A. (2010). *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*. Oxford: Oxford University Press.

Cortés, F. (2010). Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo, a Rawls, Habermas y Pogge. *Ideas y valores*, *59*(142), 93-110.

Cortés, F. (2012). La soberanía de los Estados modernos y el reto de la realización de los Derechos Humanos. *EIDOS Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, (17)*, 92-113.

Cortés, F. (2013, mayo-agosto). La posibilidad de la justicia global. Sobre los límites de la concepción estado céntrica y las probabilidades de un cosmopolitismo débil. *Revista de Estudios Sociales*, *46*, 109-118.

Dimitriu, C. (2013). Dañar a los pobres: hacia una concepción realmente ecuménica de la justicia distributiva internacional. *Areté Revista Filosófica*, *XXV*(2), 337-356.

Gallo, J. (2005). John Rawls y su teoría sobre el derecho de gentes. *Versiones*, *4*, 125-131.

García, D. (2009). Rawls, tolerancia internacional y las modernidades alternativas. *Enrahonar, quaderns de filosofia*, *43*, 181-23.

Guerra, M. (2010, julio-diciembre). Justicia global y analítica de las desigualdades. Pobreza y género. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *43*, 605-616.

Kant, I. ( 2014). *La paz perpetua*. Editorial Minimal.

Lucena, I. (2011). Los principios cosmopolitas y la justicia global. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política,* (44), 185-201.

Lafont, C. (2008). Justicia global en una sociedad mundial pluralista. *Estudios de filosofía (número especial)*, 139-162.

Lafont, C. (2011). Global Governance and Human Rights (1) Can a practical conception of human rights offer any guidance to the human rights project? Manuscript.

Lafont, C. (2011). Global Governance and Human Rights (2): Challenging the state-centric conception of human rights without endorsing the ideal of a world state. Manuscript.

Miller, D. (1988, julio). The Ethical Significance of Nationality. *Ethics, 98,* 647- 62.

Miller, D. (1997). *On Nationality*. Oxford: Clarendon-Oxford Press.

Moellendorf, D. (2009). *Global Inequality Matters*. Hampshire: Palgrave McMillan.

Morgenthau, H. (2001). *Escritos sobre política internacional*. Madrid: Tecnos.

Nagel, T. (2010). The Problem of Global Justice. En G. Wallace y D. Held (Eds.), *The Cosmopolitan Reader* (pp. 393-413). Cambridge: Policy Press.

Nagel, T. (2003). La compasión rigurosa de John Rawls: Una breve biografía intelectual. *Revista Praxis Filosófica*, *16,* 25-40.

Peña, J. (2010). Los orígenes del debate sobre la justicia global. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *43*, 363-386.

Pogge, T. (1995). How Should Human Rights Be Conceived. *Jahrbuch fiir Recht und Ethik*, *3*, 103-120.

Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Policy Press.

Pogge, T. (2004a). Assisting' the Global Poor. En D. K. Chatterjee (Ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (pp. 26-88). Cambridge: Cambridge University Press.

Pogge, T. (2004b). La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls (D. Álvarez, Trad.). *Revista Internacional de Filosofía Política*, *23*, 28-48.

Pogge, T. (2005). Severe Poverty as a Violation of Negative Duties. *Ethics and International Affairs*, *19*(1), 55-83.

Pogge, T. (2007). Severe Poverty as a Human Rights Violation. En T. Pogge (Ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right* (pp. 11-53). Oxford: Oxford University Press.

Pogge, T. (2008). Qué es la justicia global. *Revista de Economía Institucional*, 19, 99-114.

Pogge, T. (2010). *Migraciones y pobreza*. *ARBOR*. *Ciencia, Pensamiento y Cultura*, *CLXXXVI* (744), 571-583.

Pogge, T. (2012). Hacer justicia a la humanidad. *Redalyc Revista de Humanidades,* (25),

Pogge, T. (2013). Entrevista al profesor Thomas Pogge para Dilemata. *Dilemata, Revista Internacional de Áticas Aplicadas*, (13).

Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. España: Paidós.

Rawls, J. (2003). Justicia como equidad. *Revista Española de Control Externo*, *13*(5), 129-158.

Velasco, J. (2007). Un solo mundo o la perspectiva global de la justicia, Breve ensayo bibliográfico. *Contrastes Revista Internacional de Filosofía, XII,* 279-288.

Venezia, L. (2009, enero-junio). Internalismo moral y justicia global. *Isegoría*. *Revista de Filosofía Moral y Política*, *40*, 49-71.

# 15 Justice, Crime, and Punishment in More's *Utopia*

## Justicia, crimen y castigo en *Utopía* de Moro

Peter Gordon Stillman

**Abstract**

Issues of crime and punishment are central to political life, political theory, and utopias from More's *Utopia* to the present. Political orders must respond to the nexus of issues surrounding those who threaten or harm others in the society. Once harm has occurred, how should the society and its members react? Unless one inhabits a fantasy world in which every one is perfect and conflict non-existent, threats, harms, and unjust actions will exist, and there needs to be some way for the society and its members to reply. More's *Utopia* treats justice, crime, and punishment with a not untypical utopian method (Stillman, 2000). There is a critique of contemporary practice, followed by one or more images of utopian societies in which the practices are different and –at least on the surface– better than those of contemporary society. In part because many utopias include more than one good society, the reader is invited to examine the different alternatives, and thus can sometimes discover questions about the alternatives. In *Utopia*, contemporary English practices are examined and criticized; the practices of the Polylerites are proposed as one alternative; and Utopian practices are another. An attentive reader can compare, contrast, and evaluate the differing practices of England, the Polylerites, and Utopia in order to develop coherent, just, and humane methods of addressing crime and meting out punishments. Because Hythloday's presentation of the three systems of punishment contains inconsistencies, the reader can also ask what those dilemmas may say about Hythloday, the societies he presents, and the issue of crime and punishment.

**Keywords:** crime, justice, More, Polylerites, punishment, utopia.

**Resumen**

Los temas de crimen y castigo son centrales en la vida y teoría políticas y en las utopías desde la *Utopía* de Moro hasta el presente. Los órdenes políticos deben responder a los nexos de los problemas que rodean a aquellos que amenazan o perjudican a los otros en la sociedad. ¿Cómo deberían reaccionar la sociedad y sus miembros una vez ha ocurrido el daño? A menos que uno habite un mundo de fantasía en el que todos son perfectos y no existen conflictos, amenazas, daños o acciones injustas, debe existir alguna forma para que la sociedad y sus miembros respondan. La *Utopía* de Moro trata la justicia, el crimen y el castigo con un método utópico no atípico (Stillman, 2000). Hay una crítica de la práctica contemporánea, seguida por una o más imágenes de sociedades utópicas en las que las prácticas son diferentes y, al menos aparentemente, mejores que aquellas de la sociedad contemporánea. En parte debido a que muchas utopías incluyen más que una buena sociedad, al lector se le invita a examinar las diferentes alternativas y así puede llegar algunas veces a preguntas acerca de estas opciones. En *Utopía* se examinan y critican prácticas inglesas contemporáneas; se proponen las prácticas de los Polileritas como una alternativa; y las prácticas en Utopía son otra alternativa. Un lector atento puede comparar, contrastar y evaluar las diferentes prácticas de Inglaterra, de los Polileritas y de Utopía con el fin de desarrollar métodos coherentes, justos y humanos para abordar el crimen y asignar castigos. Dado que la presentación que hace Hythloday de los tres sistemas de castigo contiene inconsistencias, el lector también puede preguntar lo que esos dilemas pueden decir acerca de Hythloday, las sociedades que él presenta y los aspectos de crimen y castigo.

**Palabras clave:** crimen, justicia, Moro, Polileritas, castigo, utopía.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Peter Gordon Stillman**
Professor, Department of Political Science, Vassar College, USA. Ph.D. Political Science, Yale University, USA. E-mail: stillman@vassar.edu

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Stillman, P. G. (2016). Justice, Crime, and Punishment in More's *Utopia*. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 367-379). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Stillman, Peter Gordon. "Justice, Crime, and Punishment in More's *Utopia*". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Stillman, Peter Gordon. "Justice, Crime, and Punishment in More's *Utopia*". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 367-379. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

*Hythloday, in Cardinal Morton's dining room: "Your policy [of 'severity in punishing theft'] may look superficially like justice, but in reality it is neither just nor practical."*

*Utopia*, Book I



## The Critique of England

In More's *Utopia*, justice, crime, and punishment are raised as serious issues early in the dialogue (2010, pp. 33-46). Hythloday recounts his audience with Cardinal Morton, where those present were discussing the rampant crime occurring in contemporary England, despite the ferocious punishments meted out for stealing: the penalty for theft was death. Hythloday intervenes in the discussion, citing both theoretical and practical reasons why hanging was ineffective to deter theft. Hythloday's presentation is powerful. He first presents the religious and philosophical reasons against capital punishment for theft. The Bible enjoins us not to kill[1], and he complements it with the idea that human life of itself is valuable and so should not be taken because of a theft, no matter how large or small. Having presented moral arguments, he then presents a long and careful descriptive analysis of how certain recent social and political changes in England have led to the creation of impoverished, socially disconnected individuals for whom stealing has become the only means for survival. His analysis is secular: he does not dismiss poverty as an issue on the grounds that the poor we will always have with us. Nor does he look for the causes of crime in fallen man or in individual irresponsibility. His approach borders on what we today might call sociological.

Hythloday's analysis is sophisticated and multifaceted (Logan, 1983, pp. 53-63). He addresses the social and psychological effects of war. Soldiers returning from war have no readily available jobs; frequently they are maimed or wounded and so unable to perform their previous jobs; in the army they also received training in how to be affectively violent. So, facing unemployment and starvation, they use the skills the army had taught them. Because he sees that wars may be only occasional, he also addresses what he sees as England's continuous, structural problems.

1 Hythloday relies on the Ten Commandments and Jesus's preaching of love. A more complete reading of the Bible has led others to different conclusions.

A country that fears invasion or that is invading another country (or is defending its right to another country's crown) needs a standing army, its ranks filled with trained killers. So a State, like England, that is always prepared for war is always training its young men in violence, which in times of need they may employ for their own survival.

A country where the rich and powerful are more concerned with displaying their status and increasing their wealth by any means possible generates unemployable and unemployed people. In England, the many 'idlers' –servants and courtiers– attached to a nobleman display his conspicuous consumption and lavish praise on him. But they perform no socially useful service (other than bolstering the status of the rich) and learn no social and economic skills (other than fawning) by which they might live on their own; at the whim of the lord, in times of economic crisis, or when a new heir succeeds, they are likely to be tossed out of their jobs and left without the means to earn a living.

In England, the rich are enclosing the commons, driving small farmers into destitution, destroying their independence, and leaving them no legitimate way to earn a living. The 'crass avarice' of a few is causing rising prices in necessities (food and clothing) and a decay in farming, so that 'hideous poverty' co-exists with 'wanton luxury'. With their idlers, with their policy of enclosure, the rich are a main cause of unemployment, starvation, and theft. The English aristocracy is not engaged in maintaining social organization and authority; the state of England is out of joint, and one manifestation of the deep-seated structural problems is the inhumaneness and ineffectiveness of the punishments meted out by the courts.

The very limited usefulness of the law More the author, indicates to the reader through the character of the lay lawyer[2]. The lawyer tries to argue that what is being done at present in England is sufficient and that the law –including capital punishment for theft– is adequate. But Hythloday argues that a primarily legal approach to crime is insufficient. Because the sources of crime are to be found in poverty and joblessness, the law cannot address why crime occurs; and because capital punishment –the severe application of severe penalties– is the contemporary legal response, the law is operating outside of both the Biblical commandment not to kill and the secular or sociological analysis indicating that thieves are driven

2 Later in his life, More seems to have wished that *Utopia* be kept inaccessible and to have allowed or ordered a few instances of capital punishment for heresy. See Schuster, Marius, & Lusardi (1973, p. 176).

by necessity, that they will starve if they do not steal, and that the death penalty for theft therefore does not deter. Indeed, the problem of crime is primarily social (or social, economic, and political), in which many factors are intertwined. So to ameliorate the problem of crime one needs to improve many different dimensions of society; and to improve punishment the interconnectedness of social and moral life must be considered. As the lawyer prepares, in Cardinal Morton's presence, to follow the 'usual method of disputants' and give a fully articulated legal counter-argument to Hythloday's presentation, Morton tells him to hold his answer until tomorrow (2010, p. 39) and turns again to Hythloday, asking him "What penalty more beneficial to the commonwealth would you recommend?"

## The Practices of the Polylerites

In More's *Utopia* as in many utopian texts, criticism of contemporary society provides a beginning point for exploring what can and should be done. Morton's question leads Hythloday to suggest that the English follow the punishment system of the Polylerites (More, 2010, pp. 40-43).

Hythloday's description of the Polylerites' system of punishment seems very straightforward and reasonable. After paying restitution to their victims, convicted criminals –'slaves'–work at hard labor on public projects or are hired out to private employers at below-market wages. Rather than being bound together in chain gangs, they are marked distinctively: they are dressed alike, with close haircuts, and a clipped ear. A further set of rules aims at preventing conspiracies to escape: it is a capital crime for citizens to give slaves money or weapons, or for slaves to possess them; they cannot cross district lines or talk with slaves in another district; and anyone who informs on a potential plot is rewarded with freedom. Even if no plot exists for a slave to discover and expose, a slave need not give up hope of "some day recovering his freedom through obedience and patience," because "no year passes in which some are not restored to freedom, recommended by their patient endurance" (More, 2010, p. 43).

This description, narrated by Hythloday and presented as though the Polylerites' practices make coherent and consistent sense, is worth examining at some length. In an excellent article, Susan Bruce (1996) has pointed out some smooth slippages in Hythloday's presentation. Having given an eloquent peroration against capital punishment in England because it is contrary to the Old

Testament, the New Testament, and equity and justice, Hythloday defends the Polylerites: their punishment for theft is hard labor, not death. But the Polylerites also proliferate "offenses which can bring the death penalty," (Bruce, 1996, p. 281) offenses relating to slaves. Hythloday seems not to see or to worry about this new set of capital crimes.

Bruce also points out how Hythloday slips from a relatively straightforward presentation of punishment for crime to "disciplinary practices"; here is where "repression enters this text" (Bruce, 1996, p. 278). Hythloday had argued for more humane practices of punishment on the grounds of equity and justice; but now, describing the Polylerites' practices, he slides away from equity and justice to discipline, surveillance, and repression: slaves who are obedient and patient can have some hope to be pardoned. Indeed, as soon as slaves are placed under the complete control of their overseers, discipline and repression –not development to the exercise of virtue– seems almost inevitable.

Hythloday or the Polylerites also seem not to notice some of the contradictions or tensions in their practices. Because slaves have their ears clipped in order to identify them as slaves, even reprieved and freed former slaves would have clipped ears, appear to be escaped slaves, and thus (appear to be) individuals with whom free men should not interact in commercial transactions for instance. The physical marking is for life, and so is the appearance of being a slave. On another point: because informing on others leads to freedom, slaves might find it in their self-interest to bear false witness against their fellow slaves and level false accusations.

Finally, it is not clear that the Polylerites' practices would be effective and useful in England. The Polylerites' society is less violent than England: because they pay tribute to the Persians for their defense, they do not have a standing army or fight wars, and so do not have soldiers who have learned violence and need sustenance when demobilized, unlike European countries. The Polylerites put their slaves to good use, engaging them in public works or private employ; but the problem in England is that there are not enough jobs, and so the Polylerite practice of hiring out slaves would, if put in place in England, exacerbate unemployment for free non-criminals. When Hythloday recommends the Polylerite practices for England, he seems to overlook these two issues.

Hythloday's presentation indicates that for him the Polylerites' system could be applied to England: "I added that I saw no reason why this method might not also be adopted in England, and be more beneficial" (More, 2010, p. 43) than the current English practices. Cardinal Morton, who gives Hythloday a sympathetic

hearing, suggests that he is willing to experiment with some of the practices Hythloday recommends to see their efficacy in England[3]. Whereas Hythloday talks of transforming English practices, Morton uses Hythloday's presentation to explore the possibilities of reforming English practices.

## Utopia: Crime, Justice, and Punishment

The punishment practices of the Polylerites –with their contradictions, tensions, and problems– should prepare the reader for Hythloday's discussion of the punishment practices of the Utopians. Just as existing countries have different ways of doing things, the reader should also expect imagined countries to differ. In Utopia, those Utopian citizens who "could not restrain themselves from crime" (More, 2010, p. 91) are punished by slavery. But the class of 'slaves' is quite heterogeneous: also slaves in Utopia are hardened criminals from other countries, sold or given to the Utopians; foreigners who volunteer to be slaves in Utopia in preference to drudgery at home; and prisoners of war captured by the Utopians themselves.

Because Hythloday reports that there are few laws in Utopia, it is not clear what crimes lead to slavery. He reports that "husbands chastise their wives, and parents discipline their children unless the offence is so monstrous that public punishment would serve public morality" (More, 2010, p. 94) and so lead to punishment "by slavery" (More, 2010, p. 94).[4] So adulterers "are punished by the strictest slavery" (More, 2010, p. 93), as are those who attempt suicide without state permission (More, 2010, p. 92). Those who travel outside the city without permission commit an offense so dire, apparently, that a second offense means slavery (More, 2010, p. 73)[5].

In any event, there seem to be enough slaves to fill occupations explicitly given to slaves: every agricultural household has two slaves, every utopian traveler can claim a slave to drive the wagon and tend the oxen when travelling with permission,

---

3 Hythloday complains about how the courtiers are sycophants, always agreeing with what they think Morton thinks; perhaps that is why Hythloday seems not to notice that Morton listened to him and proposed an experimental policy as a result of his audience.

4 The Council decides the seriousness of the crime and thus the legal penalty (More, 2010, pp. 93-94), which seems to leave lots of room for arbitrariness.

5 Religious zealotry is punished not by slavery but by exile (More, 2010, p.107).

slaves do the hunting and butchering, and slaves do the heavy work at meal-time. Slaves contribute to the economic well-being of Utopia, but do not seem essential to it: Utopia is not a society based on slave labor.

As in his discussion of the Polylerites, Hythloday allows his ethical concerns to slide or be suspended; he forgets his religious, philosophical, and moral objections to capital punishment. It is all right, he says, to punish the "worst offenses" by "slavery",

> […] since slavery is no less painful than death to the offender. Beside, putting criminals to work is far more advantageous to the state than slaughtering them forthwith. If they rebel and kick against this treatment, unrestrained by prison or fetter, then they are put to death like untamable beasts. (More, 2010, p. 94)

The language suggests that the Utopians –and Hythloday–have slid to thinking of human beings as like animals[6].

As in his discussion of the Polylerites, Hythloday also allows disciplinary practices and repression to enter into the treatment of slaves. If a marriage partner forgives an adulterous spouse they may live together as slaves; "sometimes the penitence of the one partner and the dutiful persistence of the other move the Governor's compassion and they are freed" (More, 2010, p. 93). Similarly, those who have been "tamed by long misery" may be pardoned. Indeed, Utopia seeks to discourage crime by "giving honors and rewards that can incite citizens to do good deeds" (More, 2010, pp. 94-95), or as the marginal note comments, "Citizens to be animated by rewards for good conduct."

Just as there seem some tensions or contradictions in the Polylerites' treatment of slaves, so too with the Utopians'. In what may seem reasonable at first glance, the slaves are set to tasks which citizens should not do: because hunting and butchering are bloodthirsty and demeaning, the Utopians remove these tasks from their citizens and give them to the slaves. The slaves serve as butchers: citizens do not butcher because "such a practice erodes mercy, the finest quality of our nature" (More, 2010, p. 70). The slaves hunt: as Hythloday states, "you should

---

6 In a few pages –in a few minutes of his oral presentation– Hythloday goes on to talk about the Zapoletes, hired by the Utopians as mercenaries, as an "abominable and shameful people" (More, 2010, p. 101). The Utopians seem able to be very judgemental, and very demeaning in their judgements, when they wish.

feel pity when you see a poor, weak, timid and innocent hare rent in pieces by a strong, fierce, and cruel dog"; so hunting is "a job unworthy of free citizens," because the hunter "seeks nothing but pleasure from killing and mangling some poor creature. Utopians think a hunter's desire to see bloodshed either arises from a cruel disposition or creates one as the effect of constant practice in savage pleasure" (More, 2010, p. 84).

But the advantages of protecting the citizens from being butchers and hunters must come at a cost: the continuing moral degradation of butchering and hunting is visited upon the slaves. Some slaves are serious criminals, and their tasks do not aim to rehabilitate them or make them more virtuous but rather serve only to make them worse human beings. This seems like a risky, even foolhardy policy: the Utopians give criminals –slaves– tasks designed to lessen whatever small stock of mercy, pity, and care for others they may possess: as a marginal note asserts, "By butchering beasts we learn to slaughter men" (More, 2010, p. 70). And then the Utopians insinuate slaves throughout their society and at vulnerable points: slaves work in the kitchens, with the female Utopians preparing the meals; they sometimes drive an ox-cart on which a Utopian is travelling; and two slaves live in each agricultural family unit of about forty adults.

There is also another important ramification to protecting the citizens from bloody work and making the slaves do the butchering: it means that the Utopians hide from themselves what is involved in getting their food to the table. The fruits and vegetables they know and understand well, because all Utopians have to work on agriculture as well as in the city. But the slaughter and processing of live animals for meat is kept under wraps[7]. At some junctures involving violence, Utopia seems constructed on the hiding or the ignoring of important activities.

Finally, Hythloday's descriptions hide one important dimension of the penalty of slavery for both the Polylerites and the Utopians. He does mention that the Polylerites' slaves can be whipped for infractions, but he does not mention who does the whipping. Nor does he mention who in Utopia oversees the slaves, chains them, sets them to work, and watches them at night. Who executes the repeat

7 Similarly, the Utopians when they go to war "bend every effort not to have to fight themselves" (More, 2010, p. 102) and hire the Zapoletes to do their dirty work of killing; so much of the slaughter of war is hidden from the Utopians. Their ideology that legitimates their founding a colony on the "unoccupied and unused land" of the natives also serves to mask the violence, figurative and actual, that the Utopians commit (More, 2010, p. 69).

adulterers? Who, when slaves rebel, puts them "to death like untamable beasts"? Slavery (and capital punishment for crimes committed as a slave) bring with them the need for slave-masters or overseers, the Simon Legrees of the Polylerites and Utopia. But those are hardly tasks conducive to mercy, pity, or virtue, or worthy of a citizen of a good society.

## Conclusion

Justice, crime, and punishment are central to More's *Utopia*. They constitute one of the first topics discussed at length in the text, suggesting their importance, and Hythloday's analysis is cogent. Crimes committed of necessity when the only alternative was starvation, poverty caused by war and enclosure, and cruel punishments justified by lawyers weaving abstract arguments –that is the image Hythloday presents to Cardinal Morton. More's *Utopia* moves towards ameliorating these issues in the discussion of punishment by the Polylerites and the Utopians. Not that either society has a blueprint to offer England: but their goals are worthwhile –a more humane system of punishment, built around the reduction of crimes of necessity and economic inequality, and enhanced by a society that rather than educating thieves aims to educate to virtue.

At the same time, what Hythloday suggests are clearly not perfect solutions. Of course, utopias rarely offer perfection. Rather they suggest possibilities of improvement. For Hythloday of course, any serious possibility of improvement requires the elimination of private property. With or without the abolition of private property, however, the internal shortcomings visible in the Polylerites' and Utopians' practices of punishment suggest that neither could be adopted by most countries as a blueprint or even as an overall general goal.

Nonetheless a reader interested in justice, crime, and punishment can also look to *Utopia* for suggestions for reform: some of the specific practices may well be applicable in specific circumstances and could be applied experimentally, as Cardinal Morton suggests. Most notably, in both societies the punishment for the initial crime is not death but labor. That lesser penalty seems more in accord with both morality and expediency. Both societies also allow for ways of gaining freedom for slaves; although both seem to demand from the slave humble submission to

discipline rather than virtue, the possibility of earning freedom seems a step in the right direction[8].

Nonetheless, in many ways both societies have serious shortcomings in their practices. Both societies wish to mark the convicted as slaves –by clipping off an ear, by putting in chains. But both wish to put the slaves to work– and hunting or butchering when wearing gold chains seems difficult. Both wish to allow for pardoning slaves –but a clipped ear makes freedom unclear to others, and the character traits developed or enhanced by hunting and butchering do not seem conducive to the slave becoming a contributing free citizen.

The shortcomings extend beyond punishment to other social practices. Engaging in extensive surveillance of slaves to assure that they are following their disciplinary rules, Utopia extends discipline and surveillance beyond the convicts to the society at large. Citizens act in public and so their actions are always monitored. The dining room provides a telling example: the old watch the young, men watch women, and children and pregnant women are off to the side, quiet; and the elders lead the younger in proper conversations. The surveillance of prisoners and of diners finds echoes from the beginning of Hythloday's description of Utopia, when the reader learns that garden gates do not have locks and so "give admission to anyone, so that nothing at all is private" (More, 2010, p. 62).

Raising questions about Utopia, the tensions in punishment practices also lead to questions about Hythloday. Because his presentations of punishment include such obvious problems, a reader may wish to ask skeptical questions of just about everything Hythloday says –not that everything that he says is wrong or valueless, but that there may be issues, unseen by him, lurking in his descriptions and enthusiasm. Indeed, a reader might also question how well Hythloday has thought through his intellectual positions, including his quasi-Platonic argument that advising rulers is fruitless –because, after all, Cardinal Morton did listen to him.

---

8 Especially in the United States, where incarceration rates are high and capital punishment is employed, *Utopia* has much to suggest. The limits to a purely or primarily legalistic approach to crime; the importance of human life as a value; the need to combine theoretical and practical reason to find a theoretically coherent policy that is useful; the irony of the Polylerites cutting off an ear, as permanent a sign of past crime as are felony convictions in many states which enforce continuing civic and economic disabilities; the irony of the Utopians failure to think of how being a slave affects moral character; and the need to criticize what is and think about its transformation or reform –all these can be seen as ways that Utopia could help inform a discussion of punishment and justice in the U.S.

At the same time, the tensions, problems, and contradictions within each society's system of punishment, as presented uncritically by Hythloday, suggest how difficult is the nexus of justice, crime, and punishment. Justice, crime, and punishment entail coercion and violence, and so perhaps *Utopia* is suggesting that there will always be problems with punishing justly and effectively. Hythloday's critique of England looks towards a moral or ethical treatment of human beings, in which capital punishment is forbidden. But at the same time punishment involves coercion: slaves are told what to do, what space to occupy, how to comport themselves. In some ways that coercion in itself involves the exercise of power –involves treating others as objects, as less than human– over others, and especially when that power is backed by capital penalties it involves treating others as "untamable animals." And, of course, the way to handle animals is to try to tame them, by the powers of surveillance and repression[9].

At the beginning of his discussion with Cardinal Morton, Hythloday talks about the need for punishment to be both just and practical (More, 2010, p. 34), humane and advantageous (More, 2010, p. 42). But the problems of punishment suggest that it may be difficult or impossible to reconcile justice and effectiveness. The respect for human life demanded by justice may be too readily in tension with the demand for effectiveness, which involves coercion –or surveillance, discipline, and repression. Theoretical reason may be able to come up with moral absolutes, such as respect for human life and demands for effectiveness, which practical reason in some circumstances cannot reconcile.

In other words, the problems, tensions, and issues that surround the Polylerites' and Utopians' practices of punishment can inform interpretations of the societies, Hythloday the narrator, and the overall issue of punishment. The societies have flaws in their punishment practices –even if some aspects may nonetheless suggest effective reforms. Hythloday seems not to see some contradictions, perhaps because he is too zealous in his support of the distant countries he has visited. And, finally, justice and effectiveness may be in tension, at least for any nexus of justice, crime,

---

9 In foreign affairs the Utopians face a similar tension among justice, effectiveness, and violence. They wish to impose justice in international relations; yet their means of imposing justice, in the final analysis, rests on coercion and violence, which they regard "with utter loathing" but which they enter into frequently. To re-establish justice they may fight a "fierce war" in which "flourishing nations" were "shaken or overthrown" and many killed (More, 2010, p. 98), hardly an effective or expedient result. Violence leads to ambiguous morality in international relations as in issues of crime and punishment.

and punishment that can be imagined in More's world. The treatments of punishment in *Utopia* lead not to definitive answers nor to closure, but to further sets of questions and further examination of possibilities.

## References

Bruce, S. (1996). Reason, Belief and Mortality in Thomas More's Utopia. *Philological Quarterly, 75*(Summer), 267-286.

Logan, G. (1983). *The Meaning of More's Utopia*. Princeton: Princeton University Press.

More, T. (2010). *Utopia*. Weaver, W. P. (Ed.). Peterborough: Broadview Press.

Schuster, L. A., Marius, R. C., & Lusardi, J. P. (Eds.) (1973). *The Confutation of Tyndale's Answer, in The Complete Works of St. Thomas More, Vol. 8, Pt. 1*. New Haven: Yale University Press.

Stillman, P. G. (2000, Summer/Autumn). 'Nothing is, but what is not': Utopia as Practical Political Philosophy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy 3*(2-3), 9-24.

# 16 Utopía y organización

## Utopia and organization

Francisco Salgado

**Resumen**

El capítulo parte de la reconsideración de la utopía como método sociológico para el análisis de formas alternativas de organización. Las organizaciones existen en la sociedad, y por extensión, las configuraciones y arreglos organizacionales pueden servirse del pensamiento utópico como método para encontrar nuevas alternativas a las predominantes; estas últimas se basan en el cálculo utilitario de consecuencias y en la hegemonía del mercado. Se puede, por tanto, discurrir sobre otros espacios y dinámicas organizacionales, a la luz de la utopía como método de búsqueda sistemática de formas alternativas en las cuales los seres humanos pueden organizarse. Se trata, también, de constatar que existen otras maneras de pensar acerca de cómo los seres humanos pueden organizarse, y que estas alternativas surgen primero en la mente del estudioso y en el pensamiento utópico. Las utopías clásicas pueden ser vistas como imaginaciones mentales que proponen diferentes enlaces con las principales variables de la organización. En este sentido, la utopía puede presentarse como una investigación sistemática de principios alternativos de organización. El capítulo aborda las obras clásicas de *La República*, *Utopía*, *La Ciudad del Sol* y *La Nueva Atlántida*, con relación a las dimensiones del espacio organizacional en el pensamiento utópico.

**Palabras clave:** espacio organizacional, estudios organizacionales, organización, utopía.

**Abstract**

This chapter starts from the reconsideration of utopia as a sociological method for analysis of alternative forms of organization. Organizations exist in society and, by extension, configurations and organizational arrangements can make use of utopian thinking as a method to find new alternatives to those prevailing; the latter are based on the utilitarian calculus of consequences and the hegemony of the market. Therefore, it is possible to reflect on other organizational spaces and dynamics, in light of utopia as a method of systematic search for alternative ways in which humans can be organized. It also involves verifying that there are other ways of thinking about how humans can be organized, and that these alternatives emerge first in the scholar's mind and utopian thinking. Classical utopias can be seen as mental images that propose different links to the main variables of the organization. In this sense, utopia can be presented as a systematic investigation of alternative organizational principles. The chapter addresses classical works: *The Republic, Utopia, The City of the Sun* and *The New Atlantis*, in relation to the dimensions of organizational space in utopian thinking.

**Keywords:** organizational space, organizational studies, organization, utopia.

## Perfil del autor / Authors' profile

**Francisco Salgado**
Profesor del Instituto de Estudios de Régimen Seccional del Ecuador (IERSE) de la Universidad de Azuay, Cuenca (Ecuador), y del Doctorado en Gestión Tecnológica de la Escuela Politécnica Nacional, Ecuador. Doctor en Administración, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
Correo electrónico: francisco.salgado@fulbrightmail.org

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Salgado, F. (2016). Utopía y organización. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 381-411). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Salgado, Francisco. "Utopía y organización". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Salgado, Francisco. "Utopía y organización". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 381-411. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

> *En este momento nuestra tarea consiste en fundar un gobierno dichoso [...] un Estado en el que la felicidad no sea patrimonio de un pequeño número de particulares, sino común a toda la sociedad.* (Platón, 1975, III-117).

## Introducción

El capítulo parte de una perspectiva de la utopía como un método sociológico para el análisis de formas de organización alternativas a la corriente empresarial funcionalista. La utopía, de *u-topos* 'sin lugar' o 'lugar en ninguna parte', puede ser vista como la capacidad de imaginar otros mundos, otras sociedades, otras formas organizacionales. Ruth Levitas (2010) recuerda el interesante hecho de la presentación que hiciera H. G. Wells —reconocido autor de *La Guerra de los mundos*— cuando postulara a su membresía en la Real Sociedad de Sociología. En ella, Wells plantea la utopía como el método distintivo y único de la sociología, en el sentido en que las configuraciones sociales alternativas surgían como fruto del pensamiento utópico en el ensamble de nuevas concepciones de las relaciones de poder y las estructuras sociales. Las organizaciones existen en la sociedad, y por extensión, las configuraciones y arreglos organizacionales pueden servirse del pensamiento utópico como método para encontrar alternativas nuevas a las predominantes (estas últimas se basan en el cálculo utilitario de consecuencias y en la hegemonía del mercado). Se puede, por tanto, discurrir sobre otros espacios y dinámicas organizacionales, a la luz de la utopía como método de búsqueda sistemática de formas alternativas en las cuales los seres humanos pueden organizarse.

Conceptuamos el 'espacio-dinámica organizacional' como el sistema complejo en el que las organizaciones actúan en una sociedad histórica. Imaginamos la organización tanto como el actuar humano que organiza, como el sistema social por él organizado. Las organizaciones son sistemas sociales en los que sus participantes trabajan para el logro de determinados objetivos y actúan animados por cierto principio orientador. Estas organizaciones están profundamente imbricadas en la trama social y actúan con su propia dinámica, inserta en la historia de su sociedad concreta. Por ello, tomamos la organización tanto como un sistema social, como una praxis social, así como el espacio concreto de trabajo, como el actuar que lo configura históricamente. En este sentido, concebimos a las organizaciones como un tejido, en el que cada una de sus tramas contiene fracciones de la sociedad en movimiento.

Se trata de constatar que existen otras maneras de pensar acerca de cómo los seres humanos pueden organizarse, y que estas alternativas surgen primero en la mente del estudioso y en el pensamiento utópico. Las utopías clásicas pueden ser vistas como imaginaciones mentales que proponen diferentes enlaces con las principales variables de la organización. Tomás Moro (2004) escribe sobre las formas alternativas de la democracia, la división del trabajo, la movilidad social, la economía y el intercambio; así como del derecho y la moral, la educación y el control —entre otras cuestiones—. Similares abordajes se pueden llevar a cabo analizando *La República* (1975), obra en la cual, por ejemplo, en uno de los diálogos relatados por Platón, su maestro Sócrates propone mirar el mercado como el espacio en el cual los seres humanos comparten el fruto de su trabajo. De igual suerte, Campanella (2006), Bacon (2006) y otros autores de utopías renacentistas como Rabelais (1910) o Harringhton (2014) han tratado en sus obras sobre las dimensiones del 'espacio-dinámica organizacional', sea viajando a lugares lejanos o transportándose en el tiempo hacia el pasado o el futuro.

En estas obras aparecen formas diferentes en las que es posible imaginar los ensambles en los cuales los seres humanos pueden organizarse para trabajar juntos en la búsqueda de objetivos comunes. El capítulo abordará el análisis de los textos de Platón, Moro, Campanella y Bacon, señalando las dimensiones del espacio organizacional en el pensamiento utópico. La elección de estos cuatro autores parte de una consideración cronológica: al conmemorarse el quinto centenario de la aparición de *Utopía*, consideramos pertinente contrastarla con otras obras del pensamiento utópico del mismo período del Renacimiento, e incluir la que podría considerarse la obra primigenia en este ámbito, surgida en la Grecia clásica. Para considerarlas con la profundidad debida, se limita este estudio a las obras de *La República*, *Utopía*, *La Ciudad del Sol* y *La Nueva Atlántida*.

Casi diecinueve siglos transcurrieron entre el pensamiento utópico de Platón y el de los renacentistas Moro, Campanella y Bacon. Estas utopías clásicas surgen en dos momentos cruciales de la humanidad. En efecto, la Grecia clásica y el Renacimiento son momentos de inflexión, etapas de cambio que dejaron significativa huella para el futuro del ser humano en sociedad. Pocas veces el cambio ha sido tan fecundo y en tantos ámbitos. Las ideas sobre la ciencia, el arte y la democracia marcan un rumbo definitivo a partir de la época clásica de los griegos. En el Renacimiento se origina la modernidad, con su énfasis en la racionalidad como cálculo utilitario de consecuencias, y surgen la economía de mercado y el Estado laico. El pensamiento e imaginación de situaciones felices para los hombres

dentro de su entorno comunitario, son propósitos persistentes en la historia del pensamiento, pero tienen en estas dos épocas su punto culminante. Al mismo tiempo, como toda transformación que trae consigo nuevos modos de organización y nuevos simbolismos culturales, tanto la época que vivieron Sócrates y Platón, como la del Renacimiento, son momentos de lucha entre grupos sociales divergentes. Estas transiciones de tan amplia cobertura, son también pródigas en fantasías y sueños que se expresan en las obras clásicas que aquí analizamos.

Cuando escribe *La República*, Platón contaba con cincuenta años. Condensa en esta obra la metafísica, la estética, la ética y la política, dándole un entramado armonioso y riguroso. Quizá sea en los Libros III y IV en los que mejor se nota la actitud de Platón ante las circunstancias socio-políticas de la época. Su Estado ideal responde a una época de crisis. Platón asiste al derrumbamiento de la polis, y en sus diálogos su maestro Sócrates ve esta debacle desde un punto de vista moral y ético. Por ello, plantea la regeneración de la vida ciudadana, la fortificación de los valores amenazados. Este legado lo toma Platón, que se mueve en un medio de alta actividad política, lo cual lo lleva a plantear un mecanismo político social, más que un mundo ideal que existe o existió, de manera que describe cómo debería formarse el ser humano y una sociedad más justa y adecuada a sus necesidades:

> En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la *República* Platónica, no tiene más función que presentarnos "la imagen refleja ampliada" del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del *modelador de almas*. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado. (Jaeger, 2001, p. 245)

Desde el punto de vista formal, *La República* es un diálogo entre Sócrates y uno de los discípulos que lo acompaña; revela el método filosófico conocido como la 'mayéutica' (dar a luz), el camino que lleva al interlocutor a descubrir la verdad por sí mismo, mediante una serie de preguntas y la exposición de las paradojas o inconsistencias de las respuestas, hasta que el interlocutor llega a 'engendrar' la verdad y descubrirla por sus propios medios.

A principios del siglo XVI, estas influencias, junto con algunas ideas contenidas en *La Ciudad de Dios* de San Agustín, se van a evidenciar en Tomás Moro

y, específicamente, en su república de Utopía. En *Utopía*, de *u-topos* 'sin lugar' o 'lugar en ninguna parte', Moro comienza con un excelente análisis de la situación inglesa, en la que se evidencia la genial intuición de un hombre capaz de percibir el marco histórico que estaba viviendo: el nacimiento de nuevas formas económicas y sociales que lograrían transformar el mundo con el advenimiento de la modernidad. Líneas semejantes son las que transitan Geovanny Campanella y Francis Bacon al trazar los anhelos de exaltación de la ciencia y del saber, con modelos de vida comunitaria, en sus Ciudad del Sol y La Nueva Atlántida.

Muchos análisis se han hecho sobre estas obras de pensamiento utópico. Sin embargo, nuestra contribución está en analizarlas desde el punto de vista del espacio organizacional que conformaron. Para ello, seguimos el derrotero propuesto por P. E. Martins (2008), identificando ciertas dimensiones de este espacio organizacional, a fin de contrastarlas por medio de una tabla comparativa. En la tabla se describen también, de modo general, la época de la obra y del mundo imaginado; además, se incluyen algunas dimensiones sobre la cosmovisión que movía a esos Estados o ciudades ideales. Luego de la presentación de esta tabla de comparación, tratamos con mayor detalle las dimensiones organizacionales, analizando cada una de ellas en profundidad y acompañándolas con la transcripción de los textos originales de los autores clásicos. Creemos que confrontarnos con el pensamiento original de los autores es el mejor aprendizaje que se puede lograr del pensamiento clásico.

## Análisis comparativo del espacio organizacional en el pensamiento utópico

A continuación presentamos la tabla comparativa de varias dimensiones identificadas en cada una de las obras de pensamiento utópico analizadas. La tabla está estructurada en tres secciones. Primero, se realiza una descripción general de la obra, que incluye el nombre del autor, lugar y fecha de la primera publicación, la ubicación de la ciudad imaginada, es decir, en qué lugar aproximado existió real o ficticiamente, el área o superficie que cubría, la población aproximada que en ella vivió, y la época en que fue inicialmente establecida. Segundo, se contrastan las dimensiones del espacio organizacional: el mundo del trabajo, el tiempo libre y el ocio, la propiedad y su distribución, el objetivo de bienestar de la sociedad

utópica, la presencia del mercado, el uso del dinero y el comercio, la planificación fundamental presente en la obra, la organización política de la sociedad, el mundo de la justicia y su administración, el tratamiento en los temas claves de educación y salud, y las instituciones fundamentales identificadas en cada utopía. Estas dimensiones se analizan a profundidad en la sección siguiente. Finalmente, se comparan los componentes de la cultura y las costumbres, así como los de la cosmovisión y valores identificados en cada ciudad o Estado ideal: la organización familiar, las relaciones de parentesco, las formas de matrimonio y la práctica de la eugenesia; la idea anticipadora de futuro con que la obra previó la sociedad contemporánea, los valores de la religión, el respeto a pueblos extranjeros o alteridad, las actitudes vitales frente a la paz y la guerra, y cómo se interpretaba el fin último de cada sociedad utópica: el logro de la felicidad.

Tabla 1

*Tabla comparativa de las dimensiones organizacionales en el pensamiento utópico*

| Característica | La República | Utopía | Ciudad del sol | Nueva Atlántida |
|---|---|---|---|---|
| **I. Descripción general** | | | | |
| a. Autor | Platón | Tomás More | G.D. Campanella | Francis Bacon |
| b. Lugar y fecha de la primera publicación | Grecia, 375 ó 374 A.C. | Lovaina, 1516 | Nápoles, 1623 | Londres, 1627 |
| c. Ubicación física (real o remota) | Calipolis, "ciudad hermosa", se ubica en la Grecia clásica | Amaurota, capital del reino de Utopía | Taprobana, en una zona equinoccial | Bensalem está en el Océano Pacífico |
| d. Area | No se describe | 240.000 Km2, en forma de media luna | 50 millas cuadradas, en 7 círculos concéntricos | 5.600 millas de diámetro, o 24.304 millones de millas$^2$ un continente |
| e. Población | No se describe | 60.000-96.000 habitantes por ciudad | No se describe | No se describe |
| f. Época | 375 A.C. | Establecida aprox. 300 d.C. | Principios del siglo XVII | Inicio de la era cristiana |

(continúa)

(viene)

| Característica | La República | Utopía | Ciudad del sol | Nueva Atlántida |
|---|---|---|---|---|
| **II. Organización social/económica** | | | | |
| a. Trabajo (jornada, división de trabajo) | Ciudadanos ordinarios (artesanos, productores); auxiliares o soldados, llamados a veces guardianes gobernantes (los verdaderos 'guardianes') | Actividad común a todos: la agricultura; división de trabajo porque cada uno tiene otro oficio; seis horas jomadas de trabajo | Sistema de división del trabajo entre hombres y mujeres, sin discriminación. Jomadas de solamente 4 horas diarias. | Existe división de trabajo, con alta especialización. |
| b. Ocio | El simposio, era el espacio en que la clase aristocrática podía dedicar su tiempo a la formación, al cultivo del ser, mientras los esclavos y los artesanos debían dedicarse a las tareas serviles y de producción. | El tiempo libre está dedicado al estudio. No existe ociosidad ni pereza. | El tiempo libre se dedica al estudio grato, a la lectura, a la narración, a la escritura, al paseo y a alegres ejercicios mentales y físicos. | No se describe |
| h. Justicia y su administración | La justicia es el objetivo fundamental de la obra de Platón. La justicia está dedicada a ayudar al ser humano. | La justicia es un valor principal de la sociedad. Existen pocas leyes, y casi nunca la pena de muerte. | Las leyes de la Ciudad del Sol son pocas, breves y claras. La pena más usual es privar al reo de la mesa común. | Existen leyes fundamentales, basadas en los principios cristianos, de gran detalle. |
| i. Educación | La *paideia* es el tema central de la obra de Platón. Para que el ser humano sea justo, debe ser formado integralmente, debe salir de la *caverna*. | La educación es universal y equitativa, en beneficio de lo público. Todos se forman en agricultura. | El sistema de educación contempla todos los aspectos. Se atienen a un libro integrador, llamado *Sabiduría*. | Se da gran importancia a la educación. Están en sintonía con lo que ocurre en el mundo, y lo desarrollan mucho más. |

(continúa)

(viene)

| Característica | La República | Utopía | Ciudad del sol | Nueva Atlántida |
|---|---|---|---|---|
| j. Salud | La realización del ser implica el desarrollo de todas las características del ser. Por tanto, la salud mental y física es objetivo de la ciudad-estado. | Se da una atención privilegiada a los enfermos. La salud es la base de la felicidad del ser humano. | Hay una sección especial para el tratamiento de las enfermedades y los remedios. Se privilegia la salud preventiva, la nutrición. | Hay un gran desarrollo científico de la medicina y la utilización de biotecnología y farmacopea. |
| k. Instituciones | No se describen con claridad, pues su objetivo es la descripción del ser humano por medio de una comparación con tipos de ciudades. | La ciudad está organizada por distritos, consejo, asamblea, familias. La arquitectura de la ciudad es una exaltación del saber. | Existe la asamblea, el colegio de magistrados. Las artes están organizadas de acuerdo a potencia, sabiduría y amor. | Casa de Salomón: imagen de la universidad; era a la vez seminario, industria y consejo de gobierno. |
| **III. Cultura y costumbres** | | | | |
| Organización familiar/ Parentesco/ Matrimonios/ Eugenesia | En la clase alta se elimina el parentesco de sangre, se practica el amor libre, la eugenesia. Los hijos son separados de sus padres para su formación. La educación es una función comunitaria. | La familia es elemento esencial del Estado, el matrimonio con una sola mujer, mucha atención al matrimonio, poco divorcio, se aman y se confían mutuamente, respeto a los ancianos. | Los niños son de la comunidad, no de sus padres biológicos. Se practica la eugenesia (funciones encomendadas al triunviro Amor). | Es una sociedad patriarcal, con leyes rigurosas para el matrimonio. |
| Roles de hombres y mujeres | Aparente igualdad en los roles de hombres y mujeres. | Existe igualdad entre los géneros. | Existe igualdad de oportunidades en casi todas las actividades. | Las mujeres se desempeñan en roles cotidianos, pero no en los científicos ni administrativos. |

(continúa)

(viene)

| Característica | La República | Utopía | Ciudad del sol | Nueva Atlántida |
|---|---|---|---|---|
| Idea anticipadora del futuro | La preocupación por el bien público *(res pública)* por sobre el interés particular, y la propiedad colectiva anticipan ideas de las utopías del renacimiento y las socialistas. | Se da mucha importancia al desarrollo de la tecnología. Hay una avanzada producción y anticipación de futuras tecnologías. | Tecnología altamente desarrollada. Tenían máquinas de volar, carros, submarinos, laboratorios biotecnológicos, y otros. | Optimismo frente al progreso científico y técnico. Tienen automóviles, aviones, submarinos; biotecnología, meteorología, máquinas virtuales. |
| **Cosmovisión y valores** | | | | |
| Religión | Se busca el Bien superior, la formación filosófica como la realización trascendetal. | Se respetan diferentes religiones, libertad religiosa, ecumenismo, con la fe en Dios, respeto honorable a los sacerdotes. | Se practica una religión sincrética, monoteísta, creen en la inmortalidad del alma. | Se practica la religión cristiana, con respeto de culto. |
| Alteridad | Los extranjeros no son ciudadanos. | Los ciudadanos extranjeros son apreciados. Hay especial respeto a las personas con mucha experiencia. | Los extranjeros son tratados con magnificencia y cortesía. | Hay respeto por los otros cuando llegan, pero se regula la admisión de pocos extranjeros. |
| Paz/Guerra | Si bien el ideal del Estado es la vida en paz, se contempla que la guerra es inevitable en ciertos casos. | Aspira a la paz abomina la guerra, pero en excepciones contrata mercenarios extranjeros. | Solo combaten cuando se ven provocados. Se forman para la guerra hombres y mujeres. | No se describe |
| Felicidad | La mayor felicidad radica en la filosofía. | Se busca el placer bueno y honesto. La virtud es vivir según la naturaleza. La felicidad está tanto en el cuerpo como en el espíritu. | La felicidad consiste en el desarrollo integral del ser humano, tanto de su espíritu, como de su cuerpo. | A nivel básico, la familia es el elemento clave de la felicidad. La exaltación de la ciencia permite un desarrollo de toda la sociedad. |

*Nota*. Elaboración propia.

## El espacio organizacional en el pensamiento utópico

> *Nuestro designio nunca ha sido el probar que estos modelos puedan existir. ¿Crees que un pintor, después de haber pintado el más bello modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada rasgo la última perfección, sería menos hábil porque no le fuera posible probar que la naturaleza pueda producir un hombre semejante? […] Y nosotros, ¿qué hemos hecho en esta conversación sino trazar el modelo de un Estado perfecto? […] Y lo que hemos dicho, ¿no estará bien dicho, aún cuando no podamos demostrar que se puede formar un Estado según este modelo? […] [por tanto] nuestro Estado no es una quimera.* (Platón, 1975, v – pp. 187-188).

El epígrafe de Platón, en el v Libro de *La República*, nos recuerda que el pensamiento utópico, el pensamiento de lo inédito realizable, se valida en la configuración de un mundo nuevo posible, que no existe todavía, pero que es bello y deseable desde su propuesta ética y estética. No se busca la demostración de su propuesta, sino la posibilidad de imaginar lo todavía no realizado, con el propósito de buscar una *praxis* diferente en el diario vivir. Una vez que, en la sección anterior, hemos presentado la tabla de comparación, tratamos en esta, con mayor detalle, las dimensiones organizacionales identificadas en las utopías clásicas, analizando cada una de ellas en profundidad y acompañándolas con la transcripción de los textos originales de los autores clásicos que respaldan el análisis realizado. Para ello, se señalan, en el caso de *La República* (1975), el número del libro y la página de la edición utilizada; en el caso de *Utopía* (Moro, 2004), *La Ciudad del Sol* (Campanella, 2006), y *La Nueva Atlántida* (Bacon, 2006), se señala la página de la edición trabajada. Las ediciones utilizadas constan en las lista de referencias.

La secuencia en que se analizan las dimensiones del espacio organizacional es la siguiente: el mundo del trabajo; el tiempo libre y ocio; la propiedad y su distribución; el objetivo de bienestar de la sociedad utópica; la presencia del mercado, uso del dinero y el comercio; la planificación fundamental presente en la obra; la organización política de la sociedad; el mundo de la justicia y su administración; el tratamiento en los temas claves de educación y salud; y las instituciones fundamentales propuestas en la utopías clásicas.

## *El trabajo*

Todas las utopías describen implícitamente una clara división del trabajo. La base de la sociedad y sus organizaciones está en el mundo del trabajo. En contraposición con esta división, no hay distinción entre los roles del hombre y la mujer en el ámbito laboral. En *La República* el trabajo es la base para el origen de la sociedad y el Estado (polis) con el objetivo del bien común, el que se logra con base en una clara especialización laboral. En algunas de las utopías del Renacimiento —*Utopía* y la *Ciudad del Sol*– se describe con claridad la jornada de trabajo, que de manera interesante anticipa la reducción de la jornada laboral vigente en la época en que fueron escritas, a fin de permitir mayor tiempo a la realización substantiva del ser humano. En la *Nueva Atlántida*, no se describe expresamente la división del trabajo, pero se la puede inferir por el alto desarrollo científico y técnico logrado, el cual exige una alta especialización.

> Lo que da origen a la sociedad, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra para bastarse a sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta? […] Así es que, habiendo la necesidad de una cosa obligado a un hombre a unirse a otro hombre, y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma habitación a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de Estado […] ¿Será preciso que cada uno ejerza en provecho de los demás el oficio que le es propio? ¿Que el labrador, por ejemplo, prepare el alimento para cuatro, y destine para ello cuatro veces más de tiempo y de trabajo? ¿o sería mejor que, sin cuidarse de los demás, emplease la cuarta parte del tiempo en preparar su alimento, y las otras tres partes en construir su casa y hacerse trajes y calzado? […] No todos nacemos con el mismo talento, y uno tiene más disposición para hacer una cosa y otro la tiene para otra […] ¿Cómo irán mejor las cosas, haciendo uno solo muchos oficios, o limitándose cada uno al suyo? […] Se hacen más cosas, mejor y con más facilidad, cuando cada uno hace la que le es propia en el tiempo y sin cuidarse de todas las demás. (Platón, 1975, II pp. 60-62)

Así mismo: “No hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor o arquitecto, sino sólo [sic] zapatero, para que desempeñe mejor su oficio” (Platón, 1975, II – p. 67).

Y en Platón (1975): “Pero si entre ellos no hay otra diferencia de que el varón engendra y la mujer pare […] no debe hacerse ninguna distinción respecto a los

oficios entre nuestros guerreros y sus mujeres" (V – p. 164) "¿Y no hemos proscrito la acumulación de muchos oficios en manos de un solo individuo?" (Platón, 1975, VIII – p. 279).

Por otra parte, en la obra de Moro (2004):

> Hay una actividad común a todos, hombres y mujeres, de la que nadie queda exento: la agricultura. (p. 137) [...] Además de la agricultura [...] cada uno es iniciado en un oficio o profesión como algo personal. Los oficios más comunes son el tratamiento de la lana, la manipulación del lino, la albañilería, los trabajos de herrería y carpintería. (p. 138) [...] dedican al trabajo seis horas [...] dos horas al descanso o siesta. (p. 141)

Y en Campanella (2006):

> Las artes mecánicas y especulativas son comunes a hombres y mujeres [...] la diferencia de que los ejercicios más pesados [...] son ejecutados por los varones. Las mujeres suelen dedicarse también a ordeñar las ovejas y hacer queso [...] ( p. 19) [...] [el trabajo] realiza considerándola digna de toda honra [...] no hay siervos [...] las funciones y servicios se distribuyen a todos por igual, ninguno tiene que trabajar más que cuatro horas al día (p. 26) [...] ningún defecto es motivo suficiente para que estén ociosos los hombres [...] El cojo presta servicio como centinela [...] El ciego carga la lana con sus manos y prepara plumas [...] a la vez es ciego y manco pone a contribución su voz y sus oídos. (pp. 27-28)

## *Tiempo libre y ocio*

Las utopías dan un especial valor al tiempo libre, dedicado tanto al disfrute —el *eros* platónico— como al desarrollo del espíritu a través de la formación integral del ser. El sentido lúdico de la formación puede encontrarse en la etimología griega de la palabra *escuela*, proveniente del verbo *escoleo*, que significa 'pasarla sabroso', 'disfrutar de la formación'. En *La República*, el simposio es el espacio en que la clase aristocrática podía dedicar su tiempo a la formación, al cultivo del ser, mientras bebían juntos de la misma copa. En las utopías renacentistas el tiempo libre está dedicado al estudio, al ejercicio y a la recreación. En el pensamiento utópico el ocio es claramente sinónimo de cultivo integral y lúdico del ser, y no un tiempo de anomia, ni pereza:

> No es solamente el origen de un Estado el que buscamos, sino el de un Estado que rebose en placeres (II-p. 65) [...] Su alimento será de harina de cebada y de trigo, con la que harán panes y tortas, que les servirán sobre el bálago o sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de tejo, de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando las alabanzas de los dioses; juntos pasarán la vida agradablemente" (II-p. 64) [...] Los verdaderos filósofos son aquellos cuyo espíritu puede alcanzar el conocimiento de lo que existe siempre de manera inmutable (IX-p. 303) [...] Con ellos sucede lo que con los enamorados y anhelantes con relación al objeto de su anhelo y de su amor, porque aman todo lo que afecta a esta esencia, sin despreciar ninguna parte, grande o pequeña [...] Tú sabes que cuando los deseos se dirigen con violencia hacia un objeto, tienen menos vivacidad respecto a todo lo demás, porque el torrente corre [...] en esta sola dirección. Por consiguiente, aquel cuyos deseos se dirigen hacia las ciencias sólo [sic] gusta de los placeres puros, que pertenecen al alma [...] Un hombre en tales condiciones es templado y enteramente extraño a la concupiscencia, porque las razones que obligan a los demás a correr con tanto ardor tras las riquezas no tienen ninguna influencia sobre él (VI-pp. 200 – 201) [...] Entre los deseos y los placeres superfluos los hay que son ilegítimos. Estos deseos nacen en el alma de todos los hombres [...] pero se desvanecen enteramente a través de la razón. (Platón, 1975, IX-pp. 303- 304)

En *Utopía* se lee: "nadie se entregue a la ociosidad y a la pereza" (p. 140). Y, "la mayor parte consagra estas horas de tiempo libre al estudio" (Moro, 2004, p. 141).

Campanella, por su parte, propone:

> Pudiendo dedicar el resto del tiempo al estudio grato, a la discusión, a la lectura, a la narración, a la escritura, al paseo y a alegres ejercicios mentales y físicos. Allí no se permiten los juegos que, como los dados [...] Juegan a la pelota, a los bolos, a la rueda, a la carrera, al arco, al lanzamiento de flechas, al arcabuz, etc. (2006, p. 26)

## *Propiedad*

Todas las utopías plantean un régimen de propiedad comunitaria, el cual parte de un desprendimiento de los bienes materiales, una actitud estoica que desdeña la propiedad privada y privilegia lo público. Desde el planteamiento platónico de *La República*, según el cual la clase alta de la sociedad —los guardianes— vive en un

régimen sin propiedad privada, también en las utopías del Renacimiento Moro, Campanella y Bacon proponen un ideal de sociedad con propiedad comunitaria —una idea anticipadora de la idea comunista— como el culmen del interés por el bien común que las caracteriza.

En estas últimas utopías, la propiedad se distribuye de acuerdo con las necesidades individuales, el 'a cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades' del pensamiento socialista posterior. En ellas se encuentra la práctica de comer juntos en las ciudades, como una y misma familia. Por tanto, la propiedad es comunitaria, no existe división entre lo privado en público. En este estilo de vida, emulan a los primeros cristianos:

> Quiero, en primer lugar, que ninguno de ellos tenga nada suyo, a no ser absolutamente necesario; que no tengan, ni casa, ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo […] Que coman sentados en mesas comunes […] Porque, desde el momento en que se hicieran propietarios de tierras, de casas y de dineros, de guardadores que eran […] y defensores del Estado se convertirían en sus enemigos y sus tiranos (III-p. 120) […] Por lo tanto tú, en calidad de legislador, después de haber entresacado las mujeres como lo has hecho con respecto a los hombres, las unirás, en cuanto sea posible, según sus caracteres. Ahora bien, unos y otros, como no poseen nada en propiedad y todo es común entre ellos, casa y mesa vivirán siempre juntos, y encontrándose de esta manera confundidos en el gimnasio […] la inclinación natural de un sexo hacia el otro les llevará, sin duda, a formar uniones. (Platón, 1975, V-p. 169)

En *Utopía*:

> Nada se considera de propiedad privada. (p. 131) […] [en] cada distrito hay un mercado público donde se encuentra de todo […] sin que se le pida a cambio dinero o prenda alguna (p. 157) […] A ninguna familia le falta nada para comer (p. 168) […] Si a esto se añade que la riqueza está equitativamente distribuida […] ni un solo pobre ni mendigo. (Moro, 2004, p. 171)

Por su parte, en *La Ciudad de Sol*:

> Decidieron vivir en común con arreglo a principios filosóficos […] todo debía ser común y que solamente la autoridad de los magistrados debía regular su justa distribución. Las ciencias, las dignidades y los placeres son de tal manera comunes que nadie

> puede apropiarse cosa alguna ( p. 13) […] Son comunes las casas, los dormitorios, los lechos y todas las demás cosas necesarias […] (p. 19) […] la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos. (Campanella, 2006, p. 26)

## *Idea del bien vivir*

La gran propuesta de las sociedades utópicas consiste en que la *Res publica*, 'la cosa pública', el bien común o el bien vivir en términos andinos (Quijano, 2014), es el centro del interés de las sociedades utópicas. El privilegio de lo público por encima del interés privado es uno de los elementos fundamentales del pensamiento utópico de Platón y de las utopías del Renacimiento. El Estado se preocupa por dar a todos lo necesario para llevar una vida digna, para realizarse en una vida en plenitud. El Estado protege de manera especial a los débiles.

> En nuestro Estado y entre nuestros ciudadanos reinará un acuerdo que será desconocido en todos los demás Estados […] Cuando sobrevengan un bien o un mal a alguno, dirán todos a la par: mis negocios van bien o mis negocios van mal […] Nuestros ciudadanos participarán […] en común de los intereses de cada particular, que mirarán como suyos personales, y en virtud de esta unión se regocijarán y se afligirán por unas mismas cosas […] Teniendo cada uno por máxima que el interés de otro no es diferente del suyo, tenderán todos a un mismo fin con todas sus fuerzas y experimentarán un goce y un dolor que serán comunes. (Platón, 1975, v- pp. 176 – 177)

En *Utopía*, de Moro (2004):

> [Todos los objetos necesarios] los consiguen de los funcionarios públicos […] (p. 125) […] toda la isla es como una y misma familia (p. 172) […] se toma como interés propio el patrimonio público; con lo cual el provecho es para todos (p. 306) […] todo es de todos, nunca faltará nada a nadie mientras todos estén preocupados de que los graneros del Estado estén llenos. Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos, y aunque nadie posee nada, todos, sin embargo, son ricos. (p. 307)

En *La ciudad del Sol*:

> Ninguno puede recibir regalos de los demás, pues la comunidad les concede cuanto necesitan. Y los magistrados cuidan mucho de que nadie reciba más de lo que merece pero tampoco le falte nada de lo necesario [...] Todos los coetáneos se llaman hermanos unos a otros. (Campanella, 2006, p. 14)

En la *Nueva Atlántida*, de Bacon:

> Poco después nos sirvieron la comida, que fue muy buena, tanto el pan como la carne; mejor que en cualquier colegio universitario que yo haya conocido en Europa. Nos dieron también tres clases de bebidas, todas ellas sanas y buenas; vino, una bebida hecha de grano, como nuestra cerveza, pero más clara, y una especie de sidra elaborada con frutas del país; bebida ésta maravillosamente agradable y refrescante. Nos trajeron, además, gran cantidad de las naranjas escarlata, a las que ya me he referido, para nuestros enfermos; nos dijeron que constituían un eficaz remedio para las enfermedades adquiridas en el mar. (2006, p. 11-12)

## *Mercado, comercio y uso del dinero*

Mientras que Platón destaca la importancia de un mercado dinámico y del uso de la moneda para los intercambios, Moro, Campanella y Bacon plantean el uso de la moneda únicamente para asuntos especiales, tal como el comercio marginal con otros países. Es interesante que el mercado, en *La República*, se concibe como el espacio de comunicación del fruto del trabajo de los seres humanos que viven en sociedad. De ello se podría colegir que no sería posible una sociedad sin mercado. Se recomienda, sin embargo, la moderación en el consumo y el cultivo de la virtud, a fin de lograr la sustentabilidad de la ciudad-estado. En Amarouta, en cambio, ni las funciones del mercado, ni el comercio de importación y exportación parecen tener la importancia central que tienen en la obra platónica.

> Habrá necesidad de gentes que se encarguen de la importación y exportación de los diversos objetos que se cambian. Los que tal hacen se llaman comerciantes [...] Pero en el Estado mismo, ¿cómo se comunicarán unos ciudadanos a otros el fruto de su trabajo? Porque ésta [sic] es la primera razón que tuvieron para vivir en sociedad. Por tanto, se necesitará un mercado y una moneda, signo del valor de los objetos cambiados [...] Nuestra ciudad no puede pasar sin mercaderes. ¿No es éste [sic] el

> nombre que se da a los que, permaneciendo en la plaza pública, no hacen más que comprar y vender, reservando el nombre de comerciantes para los que viajan de un Estado a otro? […] Es probable que muchos no se den por contentos con el género de vida sencillo que hemos prescrito. (Platón, 1975, II – pp. 63 – 64)

En *Utopía* (2004), de Moro:

> [Solo usan dinero] […] cuando deben prestar una parte de este dinero a otro país, o también cuando tienen que hacer la guerra (p. 174) […] En efecto, al no servirse ellos de la moneda, no la conservan más que para una eventualidad que bien pudiera no ocurrir nunca ( p. 175) […] El comercio no arrastra mucha gente a la isla. (p. 226)

En *La ciudad del Sol*:

> Procedentes de las diversas partes del mundo, llegan a la Ciudad del Sol mercaderes que compran los productos sobrantes en ella. Los ciudadanos del Sol se niegan a recibir dinero, pero aceptan en cambio mercancías de que carecen; y con frecuencia las compran también con monedas. (Campanella, 2006, p. 33)

Y en la *Nueva Atlántida*, de Bacon:

> La Casa de los Extranjeros es rica ahora, ya que conserva ahorradas las rentas de estos últimos treinta y siete años […] Respecto a las mercancías que han traído se emplearán, y cuando regresen tendrán el equivalente en mercancías, o en oro y plata; pues para nosotros es lo mismo (p. 14) […] mantenemos comercio, no de oro, plata o joyas, ni tampoco de sedas, especias o mercancías parecidas, sino de la primera creación de Dios, que fue la luz (2006, p. 26)

## *Planificación*

El más importante proyecto que planifica Platón en su República es la ascesis: las reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu del ser humano y al logro de la virtud, a la búsqueda del bien que brilla como el sol. Su metáfora de la línea divisoria entre *doxa* (mundo sensible), y *episteme* (mundo inteligible), entre las ideas y las sombras, entre la opinión y la ciencia, tiene como umbral la

geometría y la matemática en la formación del ser humano; el cual, a través de la dialéctica se eleva hacia la comprensión de la esencia de las cosas. En las utopías del Renacimiento, en cambio, se encuentra una preocupación por la planificación al detalle de muchos aspectos que van desde la arquitectura misma de la ciudad, en el caso de Campanella, hasta aspectos del vivir cotidiano, como se encuentra en las obras de Moro y Bacon.

En *La República* se lee:

> Demos […] una ley a los que hemos destinado en nuestro plan a ocupar los primeros puestos, para que se consagren a la ciencia del cálculo […] para facilitar al alma el camino que debe conducirla desde la esfera de las cosas perecibles hasta la contemplación de la verdad y del ser […] Aquí tienes, mi querido Glaucón, el canto del que acabo de hablarte; es la dialéctica. Esta ciencia, completamente espiritual, puede ser representada por el órgano de la vista, que se eleva gradualmente del espectáculo de los animales al de los astros, y, en fin, a la contemplación del mismo sol. Y así el que se dedica a la dialéctica […] se eleva, sólo [sic] mediante la razón, hasta la esencia de las cosas; y si continúa sus indagaciones hasta que haya percibido mediante el pensamiento la esencia del bien, ha llegado al término de los conocimientos inteligibles, así como el que el ve el sol ha llegado al término del conocimiento de las cosas visibles (VII- pp. 256-257) […] Figurémonos […] una línea cortada en dos partes desiguales, y cada una de éstas [sic], que representan el mundo visible y el mundo inteligible, cortado a su vez en otras dos, y tendrás de un lado la parte clara y del otro la parte oscura de cada uno de ellas […] ¿Opinas que aplicando esta división a lo verdadero y a lo falso, resulta la proporción siguiente: lo que las apariencias son a las cosas que ellas representan es la opinión al conocimiento? […] Aplica ahora a estas cuatro clases de objetos sensibles e inteligibles cuatro diferentes operaciones del alma, a saber: a la primera clase, la pura inteligencia; a la segunda, el conocimiento razonado; a la tercera, la fe, y a la cuarta, la conjetura. (Platón, 1975, VI – pp. 232-234)

En la obra de Moro (2004):

> Cuando está próxima la cosecha, los prefectos hacen saber a los funcionarios públicos el número de ciudadanos que quieren que se les envíe (p. 126) […] todos los años cada ciudad envía tres ciudadanos al Senado amaurótico. Su primera sesión está dedicada al estudio de los artículos excedentes […] supliendo el déficit de unos por la abundancia de otros. Esta compensación es gratuita. (p. 171)

Por su parte, Campanella anota: "Únicamente es labrada la porción de tierra que basta a las necesidades de los ciudadanos, el resto se dedica a pasto de los animales" (2006, p. 35).

En al utopía de Bacón (2006):

> Para atender a las necesidades suscitadas por los empleos y oficios de nuestros ciudadanos, doce de ellos navegan hacia países extranjeros bajo la bandera de otras naciones (pues nosotros ocultamos la nuestra), trayéndonos libros, resúmenes y modelos de experimentos realizados en todas partes. (p. 46)

## *Organización política*

Platón propone tres fases para construir el Estado ideal. Primero, se forma una aristocracia del intelecto, a través de la rigurosa formación, de la ascesis. Segundo, esta aristocracia se constituye en una sociedad de propiedad colectiva, sin propiedad privada ni vida en familia. Finalmente, el filósofo es el rey de la ciudad. Muchos han visto este tipo de organización política como totalitaria, una sociedad más de castas que de clases, cuya escala inferior la ocupan los artesanos, campesinos y comerciantes; la media, los guardianes (defensores, protectores de la comunidad); y la alta los filósofos. El filósofo y el tirano en *La República* son completamente opuestos: el primero justo, ordenado y armonioso; el otro sin ley, bestial y salvaje.

En las utopías de Moro y Campanella se encuentran sociedades con propiedad comunitaria —no existe la privada—, una planificación centralizada y una economía racionalizada. Las utopías del Renacimiento comparten el paradigma platónico según el cual el gobernante más idóneo es el más sabio, pero que actúa en un Estado que se organiza de maneras diferentes: una democracia representativa en Moro, una tecnocracia autoritaria en Bacon, o una teocracia en Campanella. Estas sociedades son autárquicas, aisladas de las demás naciones, y exhiben un grado importante de militarización y control territorial.

Así, En *La República* se encuentra como:

> Entonces es llegada la ocasión [...] a aquellos [...] que se hayan distinguido en las ciencias y en toda su conducta [aristocracia] [...] ocupándose casi siempre del estudio de la filosofía, pero cargando, cuando llegue el turno, con el peso de la autoridad y de la administración de los negocios sin otro fin que el fin público, y en la persuasión

de que se trata menos de ocupar un puesto de honor que de cumplir un deber indispensable […] Después de haber trabajado sin descanso en formar y dejar al Estado sucesores dignos de reemplazarles, podrán pasar de esta vida a las islas afortunadas. Este gobierno […] es posible, y sólo [sic] lo es, cuando estén a la cabeza de los gobiernos uno o muchos verdaderos filósofos, que […] poniendo la justicia por encima de todo […] sometidos en todo a sus leyes y esforzándose en hacerlas prevalecer, emprenda[n] la reforma del Estado (vii-pp. 266 – 267). Deseo saber cuáles son esos [otros tipos de] gobiernos de que hablabas […] El primero […] es el de Creta y Lacedemonia [timocracia]. El segundo […] es la oligarquía, gobierno expuesto a un gran número de males. El tercero, opuesto enteramente al segundo y poco estimado, es la democracia. En seguida viene la tiranía, que no se parece a ninguno de los otros tres, y que es la mayor enfermedad que puede padecer un Estado. (Platón, 1975, viii – p. 270)

En *Utopía* se lee:

Cada grupo de treinta familias elige su juez, llamado sifogrante […] Cada diez sifograntes […] presididos por un protofilarca […] los doscientos sifograntes […] eligen en voto secreto y proclaman príncipe a uno de los cuatro ciudadanos nominados por el pueblo (pp. 133-134) […] Cada tres días […] presididos por el príncipe, se reúnen en consejo (p. 135) […] todas las decisiones importantes son llevadas a las asambleas de los sifograntes […] En ocasiones, el asunto se presenta al consejo de toda la isla (p. 136) […] los sifograntes […] exentos oficialmente de trabajos manuales […] esta clase intelectual […] (pp. 147-148) […] De aquí se lleva al mercado la carne limpia y despiezada por los criados o siervos. Los utópicos no consienten que sus ciudadanos se acostumbren a descuartizar a los animales (p. 159) […] Los utópicos no consideran esclavos a los prisioneros de guerra […] Son esclavos los ciudadanos de Utopía convictos de un gran crimen. (pp. 227-228) […] Se los trata con toda humanidad; sólo [sic] que se los hace trabajar un poco más debido a su mayor hábito de trabajo. Por lo demás, tienen la misma consideración de ciudadanos. (Moro, 2004, p. 229)

En la utopía de Campanella:

El jefe supremo es un sacerdote, al que en su idioma designan con el nombre de Hoh […] Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable […] Le asisten tres jefes adjuntos, llamados Pon, Sin y Mor […] El Poder tiene a su cargo lo relativo a la guerra y a la paz, así como también

> al arte militar. Después de Hoh, él es la autoridad suprema en los asuntos bélicos [...] Funciones encomendadas al triunviro Sabiduría [...] (p. 10) [...] Hoh necesita conocer además todas las artes mecánicas [...] Es necesario también el conocimiento de las ciencias físicas, matemáticas y astrológicas (p. 17) [...] [a los triunviros] se les va invitando [...] a exponer las deficiencias existentes en la República y a indicar qué magistrados cumplen bien su función. (2006, p. 39)

Y en la de Bacon:

> Por mi profesión soy Gobernador de esta Casa de los Extranjeros, y por vocación sacerdote cristiano; el Estado les concede permiso para que permanezcan aquí durante seis semanas; y no se preocupen si sus necesidades exigen un plazo más amplio, pues la ley no es muy precisa acerca de este punto. (2006, p. 13)

## *Justicia*

Aun cuando al final del Libro I de La República se termina sin una definición de justicia, un análisis cuidadoso de los detalles que Sócrates argumenta con Polemarco, nos llevan a diferenciar la posición de Polemarco (para quien la justicia es la posibilidad de ayudar únicamente a los amigos), de la posición de Sócrates (quien plantea que el hombre justo debe usar su sabiduría para ayudar a todas las personas, sin pensar en el supuestos beneficio que podrá tener en el futuro). La formación del hombre justo es la idea platónica de la educación. En las utopías renacentistas, se proponen aspectos como los propuestos por Platón en su República. Son tan distintas de las instituciones del Renacimiento y de las actuales fundadas sobre la propiedad privada que allá no se conoce. En los casos de las utopías de Moro y Campanella, se detallan las leyes para las principales actividades de la sociedad haciendo énfasis en los asuntos que las sociedades de su época consideraban tabú, tales como los relacionados con el matrimonio, la sexualidad, o la propiedad.

De esta manera, en *La República* se encuentra:

> Y así, cuando indagábamos cuál es la esencia de la justicia y cómo debía ser el hombre justo, suponiendo que existía, y cuáles la injusticia y el hombre injusto, ¿qué es lo que nos propusimos? Yo creo que nada más que encontrar dos modelos completos, fijar nuestras miradas en el uno y en el otro, para juzgar de la felicidad o desgracia que

acompaña a cada uno de ellos, y obligarnos a concluir con relación a nosotros mismos, que seremos más o menos dichosos según que nos parezcamos más al uno o al otro (V- p. 187) Se debe designar para magistrados a los que nos parezcan más a propósito para mantener las leyes y las instituciones en todo su vigor. (Platón, 1975, VI, p. 199)

En la obra de Moro:

El reincidente en el adulterio es castigado con la muerte (p. 237) […] Pero casi todos los delitos son castigados con la esclavitud (p. 238) […] En todo crimen consideran como algo realizado la tentativa del hecho (p. 239) […] Tienen muy pocas leyes […] quedan excluidos de Utopía todos los abogados […] todos allí son expertos en leyes […] (pp. 242-243) […] Castigan con la muerte (a los extranjeros) […] (2004, p. 256)

En *La Ciudad del Sol*:

Hay tantos Magistrados como entre nosotros virtudes […] se llama Magnanimidad y así respectivamente otros se denominan Fortaleza, Castidad, Liberalidad, Justicia criminal y civil, Diligencia, Verdad, Beneficencia, Gratitud, Alegría, Ejercicio, Sobriedad, etc. Los castigos más usuales consisten en privar al reo de la mesa común, del comercio carnal y de otros honores […] (pp. 14-15) […] Cada individuo es juzgado por el Maestro supremo de su propio oficio […] Cuando el hecho culpable es injurioso, se castiga con la muerte. Si la culpa ha sido voluntaria y reflexiva, se paga (según la ley del Talión) ojo por ojo, nariz por nariz, diente por diente, etc. […] No tienen cárceles […] Las pruebas no son escritas […] el acusado y los testigos comparecen ante el juez. El primero hace su propia defensa e inmediatamente el juez le absuelve o le condena […] (p. 40) […] Las leyes de la Ciudad del Sol son pocas, breves, claras y están escritas. (Campanella, 2006, p. 41)

## *Educación*

En *La República*, Platón plantea la educación como *paideia*, la formación integral y libre del ser humano tanto en espíritu como en cuerpo. Además, enfatiza la importancia del espíritu para la formación moral de los niños y jóvenes, un proceso completo de educación que cultiva la mente, entrena el intelecto y forma el carácter. En las utopías de Moro, Campanella y Bacon también se propone la formación y el cultivo del saber

como un elemento fundamental de los mundos anhelados, en los que la educación es un derecho y un deber de la sociedad para con todos sus miembros (podría inferirse que estas obras reflejan el imaginario que animaba a la época renacentista).

En la República platónica:

> Desde la edad más tierna es preciso destinar nuestros discípulos al estudio de la aritmética, de la geometría y demás ciencias que sirven de preparación para la dialéctica; pero es necesario desterrar de la enseñanza todo lo que sean trabas y coacciones […] Porque un espíritu libre no debe aprender nada como esclavo […] No emplees la violencia con los niños cuando les des las lecciones; haz de manera que se instruyan jugando (VII- p. 262) […] El primer signo del espíritu filosófico es amar con pasión la ciencia que puede conducirle al conocimiento de esta esencia inmutable, inaccesible a las vicisitudes de la generación y de la corrupción (VI- p. 200) […] Es evidente que nuestros jóvenes, educados en los principios de esta sencilla música que hace nacer en el alma la templanza, obrarán de manera que no tendrán necesidad de los jueces […] En los ejercicios del cuerpo se propondrán, sobre todo, aumentar la fuerza moral, más bien que aumentar el vigor físico. (Platón, 1975, III- p. 112)

Por su parte, el canciller inglés aduce:

> [La agricultura] forma parte de la educación del niño desde su infancia. Todos aprenden sus primeras nociones en la escuela (p. 137) […] casi todos los ciudadanos, hombres y mujeres, consagran al estudio, durante toda su vida (p. 187) […] A los sacerdotes también se les encomienda la educación de la niñez y la juventud. Más que su instrucción, les interesa su educación. (Moro, 2004, p. 294)

En la utopía de Campanella:

> A la Sabiduría compete lo concerniente a las artes liberales y mecánicas, las ciencias y sus magistrados, los doctores y las escuelas de las correspondientes disciplinas. A sus órdenes se encuentran tantos magistrados como ciencias […] Todos ellos se atienen a un único libro, llamado Sabiduría, en el que con claridad y concisión extraordinarias están escritas todas las ciencias. Este libro es leído por ellos al pueblo (p. 10) […] Fácil aprendizaje de las ciencias por medio de pinturas murales […] La Sabiduría hizo adornar las paredes interiores y exteriores, inferiores y superiores, con excelentes pinturas que en admirable orden representan todas las ciencias. (2006, p. 11)

Y en Bacon se lee:

> Cada doce años salieran del reino dos barcos con objeto de realizar varios viajes […] para que pudieran dar a conocer el estado de los asuntos de los países que visitaban; especialmente las ciencias, artes, manufacturas e invenciones de todo el mundo; además, traernos libros, instrumentos y modelos de toda clase de cosas ( p. 26) […] Doce de ellos [de la Casa de Salomón] navegan hacia países extranjeros bajo la bandera de otras naciones, trayéndonos libros, resúmenes y modelos de experimentos realizados en todas partes. A estos hombres los llamamos los Mercaderes de la Luz, tres de ellos reúnen los experimentos que se encuentran en todos los libros. A éstos [sic] los llamamos los Depredadores. Tres reúnen los experimentos llevados a cabo en las artes mecánicas, en las ciencias liberales, y aquellas prácticas que no se incluyen en las artes. A éstos [sic] los llamamos los Hombres del Misterio. Tres ensayan nuevos experimentos, según lo juzgan conveniente. Los llamamos Pioneros o Mineros. Tres catalogan los experimentos de los cuatro grupos anteriormente enumerados en títulos y tablas, para iluminar mejor la deducción de las observaciones y axiomas extraídos de ellos. Los llamamos Compiladores. Tres examinan los experimentos de sus compañeros, concentrándose en el intento de deducir de ellos cosas útiles y prácticas para la vida y el conocimiento del hombre; e igualmente para sus obras, para la demostración patente de las causas, medios de adivinación natural, y el rápido y claro descubrimiento de las virtudes y partes de los cuerpos. Los llamamos Donadores o Benefactores […] tres de ellos que se preocupan de supervisar y dirigir los nuevos experimentos, desde un punto de vista más elevado, y penetrando más —en la naturaleza que los anteriores. A éstos [sic] los llamamos Lámparas. Otros tres ejecutan los experimentos así dirigidos, y dan cuenta a aquellos. Los conocemos con el nombre de Inoculadores […] tres que sintetizan los descubrimientos logrados mediante los experimentos en observaciones, axiomas y aforismos de más, amplitud; los llamamos Intérpretes de la Naturaleza. (2006, pp. 46-47)

## *Salud*

De manera directa o metafórica, todas las utopías conceden una importancia especial a la salud, tanto la del cuerpo como la de la mente. En *La República*, Platón compara su utopía del Estado deseable con el Estado sano, y su antípoda, el Estado enfermo; además, concibe la filosofía como una forma de cuidado con ternura del alma, y a la gimnasia y la medicina como el cuidado del cuerpo:

> El verdadero Estado, el Estado sano, es el que acabamos de describir […] [en contraposición a] el Estado enfermo y lleno de humores (II-p. 66) […] Que el mismo hombre [que se ha formado en la filosofía y la música] se dedique a la gimnasia, que se ejercite, que coma mucho […] ¿No adquirirá su cuerpo, al pronto, fuerzas?, ¿no se hará más atrevido, más valiente y más intrépido que antes? […] El que ha llegado a encontrar el debido acuerdo entre estas dos artes y las aplica como conviene a su alma […] posee mejor la ciencia de las armonías […] ¿Podrá subsistir, mi querido Glaucón, nuestra república si no tiene a su cabeza un hombre de este carácter que la gobierne? (Platón, 1975, III-pp. 113- 114)

Por su parte, Moro plantea:

> Pero la primera preocupación y cuidados son para los enfermos, que son atendidos en los hospitales públicos […] en lugares apropiados, y se mantienen limpios […] por medio de agua corriente (p. 158) […] nunca hay aglomeraciones ni incomodidad en el alojamiento […] sus grandes dimensiones permiten separar a los enfermos contagiosos […] Los enfermos son atendidos con los más exquisitos y asiduos cuidados, merced a la presencia constante de los mejores médicos (p. 160) Cada madre amamanta a su hijo […] ( p. 163) […] muchos la consideran [a la salud] el placer supremo. (2004, p. 211)

En la obra de Campanella se lee: “Sobre las arcadas se encuentran ánforas adosadas al muro y llenas de diversos licores, que datan de cien o de trescientos años y se usan como remedios de diversas enfermedades” (2006, p. 11).

Y en Bacon:

> Llevando en la mano un fruto del país […] lo empleaba, según parecía, para preservarse de una posible infección. Nos tomó juramento […] a la Casa de los Extranjeros (así la llamó él), donde se nos acomodaría a todos, a los sanos y a los enfermos (p. 9) […] Constituían un eficaz remedio para las enfermedades adquiridas en el mar […] una caja de pequeñas píldoras grises o blanquecinas […] tomaran una cada noche antes de dormirse; aseguraron que les ayudaría a curarse rápidamente ( p. 12) […] Utilizamos las cuevas también para curar enfermedades y para prolongar la vida de algunos ermitaños […] ( p. 38) […] cámaras de salud, donde preparamos el aire para que sea adecuado y bueno para la curación de diversas enfermedades, y para la conservación de la salud. Tenemos también grandes y magníficos baños, con mezclas

> diversas, para curar enfermedades y restablecer al cuerpo humano del exceso de sequedad; y otros para aumentar la fuerza de los nervios, de las partes vitales, y de la substancia y jugo corporales. (2006, p. 39)

## *Instituciones*

Las instituciones humanas que se proponen en *La República*, tratadas alegóricamente como el sol, la línea y la caverna, son la ciencia, la ascesis y la *paideia*. Este legado ofrece una gran riqueza simbólica y argumentativa como programa para la formación del ser humano en las sociedades de todos los tiempos, incluida, por supuesto, la contemporánea. En las utopías del Renacimiento, las instituciones más importantes son aquellas que contribuyen al desarrollo del saber y los conocimientos, al tiempo que se destaca la amplia participación de los ciudadanos en la formulación y aplicación de las leyes, por lo que podemos afirmar que la confianza en la justicia es una institución fundamental de las sociedades utópicas de Moro, Campanella y Bacon.

En *La República* se lee:

> Recuerda el hombre de la caverna: comienza por verse libre de sus cadenas; después, abandonando las sombras, se dirige hacia las figuras artificiales y hacia la luz que las alumbra. En fin, sale de este lugar subterráneo para subir hasta los sitios que ilumina el sol; y como sus ojos, débiles y ofuscados, no pueden fijarse, desde luego, ni en los animales, ni en las plantas, ni en el sol, recurre a las imágenes de los mismos, pintadas en las superficies de las aguas y en sus sombras, pero estas sombras pertenecen a seres reales y no a objetos artificiales como sucedía en la caverna; y no están formadas por aquella luz, que nuestro prisionero tomaba por el sol. El estudio de las ciencias […] produce el mismo efecto. Eleva la parte más noble del alma hasta la contemplación del más excelente de los seres; como en el otro caso, el más penetrante de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación de lo más luminoso que hay en el mundo material y visible […] El método dialéctico es el único que, dejando a un lado la hipótesis, se eleva hasta el principio para establecerlo firmemente, sacando poco a poco el ojo del alma del cieno en que estaba sumido, y elevándolo a lo alto con el auxilio y por ministerio de las artes de que hemos hablado […] Mi dictamen es que continuemos llamando ciencia a la primera y más perfecta manera de conocer; conocimiento razonado a la segunda; fe a la tercera; conjetura a la cuarta; comprendiendo las dos

últimas bajo el nombre de opinión, y las dos primeras bajo el de inteligencia; de suerte que lo perecedero sea el objeto de la opinión, y lo permanente el de la inteligencia; y que la inteligencia sea a la opinión, la ciencia a la fe, el conocimiento razonado a la conjetura, lo que la esencia es a lo perecedero. (Platón, 1975, VII-p. 257-259)

En *Utopía*, de Moro:

La isla cuenta con cincuenta y cuatro grandes y magníficas ciudades. Todas ellas tienen la misma lengua, idénticas costumbres, instituciones y leyes (p. 120) […] Cada tres días, incluso con más frecuencia si así lo piden las circunstancias, los traniboros, presididos por el príncipe, se reúnen en consejo (p. 135) […] todas las decisiones importantes son llevadas a las asambleas de los sifograntes (p. 136) […] La ciudad está compuesta de familias, y estas, en general, están unidas por los lazos del parentesco. (2004, p. 153)

En *La Ciudad del Sol*:

Cada novilunio y plenilunio reúnen la asamblea después del Sacrificio […] Asisten también a la reunión los instructores militares, así de los hombres como de las mujeres […] se eligen los magistrados anteriormente propuestos en la asamblea general. Hoh y los tres triunviros se reúnen diariamente en consejo […] Corrigen, confirman y ejecutan las decisiones de la magna asamblea, atendiendo a todo lo necesario. (Campanella, 2006 p. 39)

Y en Bacon:

La Casa de Salomón, casa o colegio […] que constituye el alma de este reino (p. 16) […] Fue la fundación e institución de una orden o sociedad […] fue la fundación más noble […] Está dedicada al estudio de las obras y de las criaturas de Dios (p. 25) […] nuestro excelente rey aprendió de los hebreos que Dios creó el mundo y todo cuanto encierra en seis días, y que, por lo tanto, al fundar esta casa para la investigación de la verdadera naturaleza de todas las cosas (por lo cual Dios tendría la mayor gloria, como hacedor de ellas, y los hombres mayor fruto en su uso) le dio también este segundo nombre. (2006, p. 26)

## Conclusiones: pertinencia del pensamiento utópico en la sociedad y organizaciones contemporáneas

> *Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia.* (Don Quijote de La Mancha, Capítulo XLII: "De los consejos que dio don Quijote a Sancho Panza antes que fuese a gobernar la ínsula").

Un punto importante del pensamiento utópico, como lo señalara claramente Mannheim (1987), consiste en el hecho de que la utopía, incongruente por naturaleza con la realidad que se vive en un lugar y momento determinados, es fundamentalmente subversiva contra el pensamiento hegemónico o predominante. La esencia de la utopía es la búsqueda de la transformación de lo existente, la formulación de lo inédito realizable, la capacidad anticipadora de posibilidades. El momento en que una utopía se logra materializar, deja de ser utopía, pues su esencia es estar siempre en camino de búsqueda de nuevos horizontes; de lo contrario, se convierte en ideología que trata de mantener el *status quo*, las relaciones de poder o las estructuras predominantes. ¿No es acaso como signo de permanente búsqueda y apertura que Tomás Moro propusiera que en la oración fundamental, en el credo de los utópicos, se rogara por tener la mente abierta a nuevas posibilidades, a cambiar incluso de religión, si una mejor apareciera en el futuro? (2004, p. 305).

En este sentido, la utopía puede verse como una investigación sistemática de principios alternativos de organización (Parker, 2002). La mayoría de las utopías buscan la reformulación de las estructuras y dinámicas sociales. En el campo de la administración, esta metodología basada en el pensamiento utópico, permite concebir nuevas formas de organización distintas a la de la hegemonía gerencial del mercado, o de la forma empresarial funcionalista. Las reglas explícitas e implícitas necesitan ser deconstruidas y reensambladas, los principios de jerarquía y autoridad decisoria deben ser repensados, los principios de reciprocidad y ética requieren ser valorados. De manera concreta, no creemos que exista una manera única en la que los seres humanos pueden organizarse.

En el pensamiento utópico, la organización del trabajo es la base para el funcionamiento de la sociedad y el Estado, con el objetivo central del bien común, del bien vivir, por encima de los intereses particulares, con base en la ayuda mutua entre sus miembros. En todas las utopías que hemos analizado, se encuentra la

necesidad de la división del trabajo, deseable para el mejor funcionamiento de la sociedad. En contraposición, no se discriminan los roles del hombre y la mujer en esta dimensión organizacional. Pero el trabajo así pensado no es del extenuante ritmo de los esclavos, sino del ritmo del *kairós*, del tiempo creativo y no del cronológico que se impone sobre la subjetividad humana. Por ello, las utopías dan un especial valor al tiempo libre, dedicado tanto al disfrute como al desarrollo del espíritu a través de la formación integral del ser. El ocio es sinónimo de cultivo integral y lúdico del ser, y no un tiempo de anomia, ni pereza. La delimitación de los sistemas sociales, en los que todos ellos —inclusive el mercado— son un enclave más y ninguno el centro hegemónico (el hombre parentético —quien pone entre paréntesis lo cotidiano para tener una perspectiva social más amplia— actúa en diferentes roles y se realiza en diversas esferas sociales de acuerdo con Guerreiro-Ramos, 1981) se encuentran como claro ideal del pensamiento utópico, y son de profundo significado como programa de vida para la sociedad contemporánea.

Queda pendiente, para otra ocasión propicia, un análisis de las dimensiones organizacionales en el socialismo utópico y en las utopías de la modernidad.

En la búsqueda de sociedades y organizaciones con mayor igualdad social y reciprocidad, que sean espacios propicios para la liberación del ser humano, podemos empezar a imaginar y construir juntos nuestras propias utopías, en que cuenten más nuestro amor y misericordia que el peso del poder y del dinero.

## Referencias


Bacon, F. (2006). *La Nueva Atlántida*. eBooket. Recuperado de http://www.eBooket.net

Campanella, T. (2006). *La Ciudad del Sol*. Recuperado de Biblioteca Virtual Antorcha: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/campanella/caratula.html

Guerreiro-Ramos, A. (1981). *The New Sience of Organizations. A Reconceptualization of the Wealth of Nations*. Toronto: University of Toronto Press.

Harrington, J. (2014). *La República de Oceana*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega. Libro Tercero. En busca del centro divino*. México: FCE.

Levitas, R. (2010). Back to the future: Wells, sociology, utopia and method. *The Sociological Review. 58*(4), 530-547.

Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento.* México: FCE.

Martins, P. (2008). *Seminario El espacio organizacional en el pensamiento utópico. Doctorado en Administración.* Quito: Universidad Andina Simón Bólivar, Sede Ecuador.

Moro, T. (2004). *Utopía.* Buenos Aires: Longseller.

Parker, M. (2002). *Utopia and Organization*. Oxford: Blackwell Publishing.

Platón. (1975). *La República.* Barcelona: Editorial Vosgos.

Quijano, A. (2014). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Pama.

Rabelais, F. (1910). *Gargantúa*. Madrid: Imp. Gutenberg.

# 17 Social (Re)production of Utopias: From the Cooperative Movement to Solidarity Economy

## (Re)producción social de utopías: desde el movimiento cooperativo hasta la economía solidaria

Manuela Salau Brasil

**Abstract**

The aim of the present chapter is to establish a link between solidarity economy and utopia – more precisely, to argue in favor of solidarity economy as an instance of a contemporary utopian project. To that end, we will advocate a perspective of utopia that removes it from the usual derogatory concept of an unfeasible project, and rely on Ernst Bloch's theoretical framework as a foundation to associate utopia with the idea of possibility as summed up in his concrete utopia category. We will also discuss solidarity economy as a project rooted in the past (the co-operative movement) that is rekindled in times of crises, with an emphasis on the Brazilian case. We will posit that adhesion to solidarity economy may be identified, initially and in certain cases, with the search for the resolution of survivorship issues, but is further sustained by a longing for more radical societal changes. Driven by the hope of seeding a better future, solidarity economy participants reproduce –not always consciously– a social utopia that mobilizes hopes and actions in the manner of concrete utopias.

**Keywords:** concrete utopia, co-operative movement, Ernst Bloch, solidarity economy.

**Resumen**

El interés de este capítulo es establecer un vínculo entre economía solidaria y utopía, más precisamente, argumentar a favor de la economía solidaria como un ejemplo de proyecto utópico contemporáneo. Para esto, propondremos una perspectiva de utopía que la sustrae del concepto derogatorio usual de un proyecto inviable; y nos basaremos en el marco teórico de Ernst Bloch como fundamento para asociar utopía con la idea de posibilidad, como se resume en su categoría de utopía concreta. También discutiremos la economía solidaria como un proyecto arraigado en el pasado (el movimiento cooperativo), el cual es reavivado en tiempos de crisis, con énfasis en el caso brasilero. Supondremos que la adhesión a la economía solidaria puede ser identificada, inicialmente y en ciertos casos, con la búsqueda de una solución a problemas de supervivencia, pero que se sustenta además en un anhelo por cambios sociales más radicales. Impulsados por la esperanza de sembrar un futuro mejor, los participantes de la economía solidaria reproducen –no siempre de manera consciente– una utopía social que moviliza los deseos y las acciones en la forma de utopías concretas.

**Palabras clave:** utopía concreta, movimiento cooperativo, Ernst Bloch, economía solidaria.



## Perfil del autor / Authors' profile

**Manuela Salau Brasil**
Incubator of Solidary Enterprises at the Universidade Estadual de Ponta Grossa (IESOL/UEPG), Brasil. Economist, M.Sc. in Applied Social Sciences by the Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil. Ph.D. in Sociology by the Universidade Federal do Paraná, Brasil.
E-mail: manu_lela2@hotmail.com

## ¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

**APA**
Salau Brasil, M. (2016). Social (Re)production of Utopias: From the Cooperative Movement to Solidarity Economy. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 413-442). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**Chicago**
Salau Brasil, Manuela. "Social (Re)production of Utopias: From the Cooperative Movement to Solidarity Economy". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

**MLA**
Salau Brasil, Manuela. "Social (Re)production of Utopias: From the Cooperative Movement to Solidarity Economy". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 413-442. doi: http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544

## Introduction[1]

Solidarity economy is the offspring of crises. Its roots date back to the experiences of the nineteenth-century cooperative movement led by utopian socialists that emerged as a response to the crisis begotten by the Industrial Revolution. On their revival, in the closing decades of the twentieth century, those experiences were renewed as a way of coping with the new context of a crisis of the capital, this time in a neoliberal version.

Both at its inception in the nineteenth century and re-emergence in the twentieth century, solidarity economy has stood out as a project transcending the need for job and income generation. Despite being boosted by crises, solidarity economy is more than merely a mitigating alternative. In fact, solidarity economy is not concerned with minimizing the effects of a crisis, particularly an economic crisis, but rather with constructing new civilizing alternatives.

Thus, although solidarity economy is a fruit of crises, it is not content to adopt palliative measures, nor does it stop at denouncing and critically diagnosing reality. Here lies its strength, its potential for change, its utopian vein: solidarity economy is at once resistance and proposition, denouncement of the present and anticipation of the future.

Such a dual dimension implies recognizing solidarity economy as both practice and project; this recognition reveals the complexity underlying this realm made of concrete experiences (practice) and visions of the future (project).

The key argument of this text is that the utopian dimension of solidarity economy is a central aspect of those experiences, albeit very often neglected or rebutted. We aim to examine utopia not only with the intent of valuing it as a theoretical category, but also to determine how and to what extent it is associated with solidarity economy.

Clearly, the concept of utopia adopted herein is not consistent with the usual meaning of the term, which implies a delusional, impossible, naive undertaking. Nor is it connected to the concept introduced in Thomas More's book, in which he named an idea that had no previous designation and that currently has multiple interpretations.

Given the wide range of meanings for the word 'utopia' and the predominance of a certain interpretation of the term, it is important to define some premises

1 The original text in Portuguese was translated into English by Renato Nadal Souza.

sustaining the present paper. We argue in favor of the relationship between utopia and solidarity economy considering that utopia is indeed a controversial and polysemic concept, but also a contemporary and scientific one, and that Ernst Bloch's concrete utopia category is appropriate to explain the social utopias of the twenty-first century. Furthermore, we contend that solidarity economy encompasses, from its inception, a utopian component that blends a dimension of critique of the present with a dimension of projection of the future.

Drawing on those considerations, this paper is structured as follows: first, we will offer a number of perceptions regarding the 'utopia' category and discuss the origin of the term, its chief definitions and controversies, and then proceed to argue for the hypothesis of its ubiquitousness.

Further on, we shall explore the theoretical framework of Ernst Bloch in order to support this investigation by taking a scientific and positive look at utopia. With his philosophy, Bloch provides us with categories rich in innovative thinking in which utopias are given a new status. He does so by reframing hope, reality, possibility; underscoring imagination, dreams, anticipation and the 'not-yet'; recovering the ethical and political significance of utopia, and by redefining the concept itself. In contrast to the trivial definition that condemns utopia to impossibility –denominated *abstract utopia* by Bloch– concrete utopia chooses engaged action in a project for a better society. The relationship between production of utopias and times of crises will also be examined.

We will then advance with the subject of solidarity economy, covering from its birth to its resurgence and up to the present time, placing particular emphasis on the Brazilian case. The main characteristics of solidarity economy and the reasons justifying its status as a utopian project will be examined.

The argument for a dual nature of solidarity economy –practice and project– will also be explored, as well as aspects revealing the dimensions of critique and proposition that can give it the status of a utopian project.

Finally, we acknowledge solidarity economy as a social utopia, examine the nature of this utopia relying on the teachings of Ernst Bloch, and conclude with some considerations.

## Utopia: controversies and interpretative keys

The word *utopia* was coined by Thomas More in 1516, when he published *Concerning the Best State of a Commonwealth, and the New Island of Utopia* –a two-part

book. The first part, written in that year, is a critique of the English society; the second, written one year previously, describes the island of Utopia supposedly visited by one Raphael Hythlodaeus in his travels around the New World, with detailed descriptions of the place and the routine of its inhabitants.

The word 'utopia' is usually translated as a 'non-place', although even that rendition has been disputed. According to Aínsa (1984), there is a suspicion that the word 'utopos' is the result of a translation error, the original expression being 'eu-topos', meaning 'happy place'.

In that regard, Baczko (1985) raises the question: What is then the matter with this key term throughout the text? Does it designate U-topia, a nowhere land, a land that does not exist anywhere, or does it designate Eu-topia, that is, the best country, superior even to the one that Plato had imagined? Or both things at once... (p. 343).

Dubois (2009) supports Baczko's thesis: In fact, we do not know whether utopia should be linked to outopia, the country of nowhere, or eutopia, the country where one lives well. He goes on to conclude: Actually, these two meanings are inseparable. (p.22).

Rather than delving into this debate, we should bear in mind that the original inaccuracy regarding the etymology of the word and the meanings imposed on the concept created a context whereby, quite often, controversies ultimately legitimate a given view of the world.

The flexibility or lack of rigor in the use of the word 'utopia' brings to mind Buey's words of caution: Not only in Wonderland, but also down here, the ability to denominate, to give names to things, is essential to learn about the world and to change it (Buey, 2007, p. 7).

In view of that, despite the etymological inaccuracies, it is to this capacity of the term 'utopia' to designate projects of social transformation that we draw attention in this text, and the aforementioned points serve well to underline how complex and controversial the word and concept are, even in their most elementary aspects.

The utopia to which we refer is, therefore, the social utopia. Thus, it is essential to clarify some points and address two aspects that are paramount to the defense of utopia as a positive, scientific and political concept: the rejection of its identification with a project of perfect society and the affirmation of its critical and propositional dimension and immanent character.

Indeed, one of the most common arguments used to disqualify the term 'utopia' concerns its identification with the idea of perfection, as in Keller (1991): "Utopía,

el no-lugar, ha sido objeto de múltiples definiciones. Una suficientemente general, a la par que escueta, es aquella que se refiere a la utopía como 'la descripción minuciosa de una organización social perfecta'"(p. 8).

By assuming that perfect societies are static, the author finds grounds to rebut the idea of utopia: " [...] las utopias reflejan sociedades inmóviles, son el fin de la Historia desde el momento que son sociedades perfectas. No se puede mejorar lo perfecto" (Keller, 1991, p. 12).

In this regard, the classification of Costa (2006) is instructive as it distinguishes between utopias based on origins and those based on ends. The former aim to regain the status of original perfection that, once lost, can only be found again through divine will. In the utopia of ends, the notion of perfection is replaced by that of perfectibility or progressive improvement: what was formerly an attribute of divine will is now assumed by human action. Replacing perfection with perfectibility displaces the focus from the religious to the political sphere, as the will of the community overrides divine will.

Regarding the difference between perfection and perfectibility, Racault (2009) notes:

> It is also necessary to distinguish between perfection, which is a static and antihistorical condition, unamenable to improvement by definition [...] and perfectibility, which implies a course, the dimension of time and the historical dynamic of progress. A perfect society cannot be transformed except by declining –hence, by no longer being perfect; a perfectible society remains evolutionary, at least as long as it has not reached its point of perfection [...] (p. 3)

Such a distinction helps us dispel another misinterpretation, namely, a link between utopia and transcendental or religious themes. Removing it from the realm of the sacred allows for an understanding of the human subject as the agent who brings about changes, and does so propelled by a utopia.

We find it more appropriate to replace the concept of perfection with perfectibility, since the latter implies movement, changes promoted by human doing that could result in the realization of utopias. Understanding utopia as synonymous with perfection implies interpreting it as something unreachable, an inaccessible dream –hence naive and clearly out of pace with reality.

As to the second aspect, the critical and propositional dimension and immanent character of utopias, we are referring to their dual dimension: a critique of the

present society and a project for a better future. Although the present warrants a critical diagnosis, which is a relevant measure, such an analysis is insufficient. Beyond denouncement and resistance, it is necessary to cross the imposed limits and envisage the embryos of the future gestated in the present, thus fulfilling both the dimensions of critique and proposition of a social utopia.

Further, we consider that imputing to utopia the capacity to envision a future described in detail and typically with a happy –perfect– outcome corresponds to what Jacoby (2007) designates the blueprint current of utopian thought, advocated by Thomas More and others. Counter to it stands the iconoclastic current, represented, among others, by Ernst Bloch –which is not concerned with images and detailed features of a future scenario.

In line with this, Jameson (2006) points out that visions of the future provide a diagnosis of the present and also play a 'critical-substantive' role; Keller (1991) states that denouncing the problems of a society enables an analysis of those questions and encourages changes.

Horkheimer (1984) ponders: In fact, utopia has two facets; it is the critique of what is and the representation of what should be (p. 83).

However, again there is no consensus on this matter; there are divergent views regarding which of those dimensions is really consistent with a utopian project.

Aínsa joins Neussus in the argument that a utopia is more often remembered (hence, also more often judged) by its criticism of the present than its projection of the future. Thus, it is for their negative dimension rather than the propositional one that utopias are contested (1984).

Nevertheless, Aínsa concedes that the faculty of critique is determined by historical conditions:

> Pero no se dice siempre con facilidad 'no' a la sociedad en que se vive. Históricamente ha habido períodos en que la 'tensión' utópica, al violentar los límites del orden existente y proponer un 'orden alternativo', han hecho más notoria la necesidad del cambio. Si bien es evidente que para cada época y para cada sociedad la serie de opciones posibles está fijada y delimitada de antemano y que 'no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa' [quoting Foucault], la tensión entre la realidad y el 'paradigma del futuro' puede llegar a ser muy grande. (Aínsa, 1984, p. 21)

Aínsa offers a major interpretative key: to what extent can we measure the level of 'utopian tension' of the present time and identify the existence of utopian projects?

This leads us to the third point: the fact that we can find examples of the most diverse utopian projects throughout history and this allows us to postulate the omnipresence of utopia. Countless events could have justified the demise of hope, yet it has persisted and has nurtured the formulation of utopias.

According to Buey (2007), today "el espíritu de la utopía tomó a veces la forma afirmativa del 'coraje' moral en tiempos difíciles" (p. 318). In addition to this moral courage, an understanding has grown that utopias are formulations intended to be realized by a combination of imagination, action and science, and that the criteria of feasibility is more relevant than a blueprint of the future.

Multiple experiences have resulted from such ubiquitousness: successful, frustrated, discontinued, abandoned, unfinished ones. This serves to demonstrate the vitality of the utopian energy opposing the lack of interest of theorists, the trivialization of the meaning of utopia and adverse social and political settings.

Undoubtedly, there are times when utopia manifests itself more strongly; however, it has been present throughout all historical periods and across societies. In light of this, rather than condoning the end of utopia, we postulate the ubiquitousness of utopia.

Far removed from false impressions and some academic (and political) theses, reality provides examples that highlight the vitality of utopian energies, particularly through social movements. We perceive solidarity economy as a contemporary social utopia among others that survive and thrive despite the attempts to ignore or discredit them.

In the face of so much controversy, crystallized prejudices and historical ambiguity, we are urged to respond to a question: why use this concept instead of dropping it altogether in favor of another that more easily corresponded to our intended meaning? Why not speak of projects for the future instead of insisting on the word 'utopia'? Here we rely on Abensour & Arantes (1990) for an insight: We are well aware that if we start giving up on words we will eventually give up on things. (p. 23).

So far, these considerations have helped us understand the complexity of the subject, yet have been insufficient to allow us to advance theoretically. With that in mind and with the intent in the task of revitalizing the concept, we now turn to the perspective of Ernst Bloch, the author who provided the interpretative key to support our contention.

## Concrete Utopia: the Perspective of Ernst Bloch

We favor the theoretical framework of Ernst Bloch (1885–1977) considering that the marxist philosopher revitalized the studies of utopia by giving them a sense of possibility and scientific consistency.

In the introduction to one of his leading works, *The Principle of Hope*, the author states: "The theme of the five parts of this work [written between 1938 and 1947, revised in 1953 and 1959] is the dreams of a better life" (Bloch, 1986, p. 10).

Announcing, on the first page of the preface, that 'It is a question of learning hope', Bloch invites a reading that is marked by originality, perhaps even provocation. The author proceeds to explain:

> [The work of hope] does not renounce, it is in love with success rather than failure. Hope, superior to fear, is neither passive like the latter, nor locked into nothingness. The emotion of hope goes out of itself, makes people broad instead of confining them, cannot know nearly enough of what it is that makes them inwardly aimed, of what may be allied to them outwardly. The work of this emotion requires people who throw themselves actively into what is becoming, to which they themselves belong. (Bloch, 1986, p. 3)

We are thus cast into the universe of Bloch, in which dreams, hopes, imagination and utopias are given new meanings. On the beginning pages of the first volume of *The Principle of Hope*, Bloch declares: "Thinking means venturing beyond" (1986). The sense of venturing beyond denotes the richness and singularity of Bloch's understanding of reality.

Venturing beyond means not restricting oneself to what exists, nor clinging to illusions. Venturing beyond means taking notice of that which is not apparent, not yet fully visible, but real nevertheless. In Bloch's words (1986):

> [...] real venturing beyond never goes into the mere vacuum of an In-Front-of-Us, merely fanatically, merely visualizing abstractions. Instead, it grasps the New as something that is mediated in what exists and is in motion, although to be revealed the New demands the most extreme effort of will. Real venturing beyond knows and activates the tendency which is inherent in history and which proceeds dialectically. (p. 4)

To reframe utopia, Bloch not only creates new meanings for old concepts such as hope, dreams and imagination, but also introduces new analytical categories –among them the 'not-yet-conscious'.

Imagination anticipates what is not yet there. Anticipation is the engine that mobilizes hopes and changes them into daydreams guided by the expectation of overcoming the present condition. Those dreams, unlike nightly dreams, anticipate a not-yet-conscious. And the potentiality unveiled by the 'not-yet' sustains the principle of hope, that is, the ability to anticipate a better future, to build and invest in utopian projects.

In Bloch's analysis, utopias are gestated in 'daydreams', which carry projections and anticipations of the future forged by human imagination. However, not every daydream holds a utopian potential, as many of them produce unattainable fantasies referred to as abstract utopias by Bloch. Such is the usual meaning of the term, which was trivialized and became synonymous with impossibility and even a certain degree of naivety.

Bloch does not deny this meaning of utopia, yet he dismisses the notion that it is the only meaning:

> [...] the category of the Utopian, beside the usual, justifiably pejorative sense, possesses the other, in no way necessarily abstract or unworldly sense, much more centrally turned towards the world: of overtaking the natural course of events. (Bloch, 1986, p. 12)

What Bloch teaches us is that daydreams can originate concrete utopias, that is, those that can be realized. This possibility is actualized by the presence of subjective and objective conditions in which reality is informed by the movement of tendency and latency. It should be noted that even when those conditions are met, there is no guarantee of realization of a utopia. Unlike abstract utopias, which are known to be unfeasible, concrete utopias find in the open-ended future a possibility of fulfillment.

The concrete utopia category is the interpretative key whereby utopia can be reframed and changed into a positive, contemporary and scientific entity, albeit always controversial. In Bloch's conception, concrete utopias represent emancipating and revolutionary praxis where there is no place for nihilism, skepticism or determinism. Authentic hope does not degenerate into contemplation nor is content to become a dream; it gives rise to utopias that can be made true through human

action. The combination of objective and subjective conditions, orchestrated by the latter, can effect anticipated scenarios of a better society.

Our investigation proceeds with another aspect visited by Bloch: he regards periods of change as favorable times to daydreams and rich in the not-yet-conscious, in which the new is stimulated and hopes are enhanced. According to Bloch, such transitional periods are composed of a blend of elements combining the heritage of the old with the foundations of the new, consequently exposing the contradictions inherent to the passage between 'two worlds'.

Although utopian projections have always been present throughout history, arguably they vary with the historical periods, and there is a relationship between transitional times and an enhanced production of social utopias.

Thus, it is legitimate to hypothesize that we are presently experiencing a process of transition –propitious therefore, to the 'fermentation' of utopias, both abstract and concrete.

This is relevant because it dismisses the idea of an inescapable pre-determined future –equal or quite similar to the present (for better or worse)– that would undermine and betray the significance of furthering utopian projects. In times such as ours, more than any other, preserving militant optimism towards a social utopia project is crucial. Once again turning to Bloch, it is worth bearing in mind that

> That which is coming up is not yet decided, that which is swamp can be dried out through work. Through a combination of courage and knowledge, the future does not come over man as fate, but man overcomes the future and enters it with what is his. (Bloch, 1986, p. 186)

We will now explore the notion that solidarity economy is a social utopia that manifests itself during times of change and carries elements of the old and the new.

## Solidarity Economy: The Old and the New

Solidarity economy re-emerged in the 1980s and gained visibility in the 1990s during the period of escalating economic and social crisis in Brazil, mainly as a result of high unemployment rates and increasingly precarious labor. We say that it *re-emerged,* rather than *emerged,* because solidarity economy is heir to the

nineteenth-century co-operative movement, which had in the utopian socialist Robert Owen (1771–1858) one of its major figures.

Between 1800 and 1825, in New Lanark (Scotland), Owen instituted important measures that defied the *status quo* of workers' exploitation of the time. Even though he was successful in his intent, he was not content with the reach of those measures. He made education his priority and assigned to it the key role of ensuring a better future for his workers. With that in mind, he built schools that followed an innovative model of education and achieved positive –but limited– results. In Owen's view:

> After a few years, I had done to this population all that was possible within this industrial setting. And, although those unfortunate laborers were satisfied; although, in contrast to other industrial establishments and other workers who suffered under the old system, had the feeling of being better treated and cared for [...], I knew, however, that that was a miserable existence in comparison to the one that, with the vast resources available to the governments, could presently be offered to the whole world population [...] (Russ, 1991, p. 33)

Owen concluded that the improvements in the education, living and working standards of his workers were insufficient to rid them from poverty, and thus the philanthropist-businessman gradually became a utopian socialist. He realized, for instance, that workers were alienated from their creation and that all wealth was taken by the business owner, and he also became aware of the harms of private property.

In 1821, Owen wrote a "Report to the Lanark Committee" in which he laid out his plan: the design of 'villages of co-operation'. In the author's perspective:

> If labor, the source of all wealth, is the object of robbery in the bourgeois society, this is characterized by generalized selfishness and the irrationality of individual accumulation, the co-operative system seems more consistent with justice and morality. In community villages of 1200 persons, opposition and antagonism would disappear. Labor, expenses, instruction would be the responsibility of the collective work [...] (Russ, 1991, p. 35)

The villages of co-operation were described in detail –from the number of inhabitants to the way they worked and lived, as in a blueprint utopia. Those

villages became Owen's grand utopia; he trusted that their success would serve as an example to be disseminated throughout society. Unable to convince the government leaders to embrace that plan, he decided to participate in a similar experiment at a place known as New Harmony in the United States, which he did from 1825 to 1829. Among the most salient characteristics of New Harmony, we highlight the choice for self-management as a way to promote the governance of a democratic community, even though the practical results were not positive.

Contributing factors to the failure of New Harmony were the lack of a real connection or common goal uniting the group and the reproduction of forms of inequality with the constitution of two groups –one of 'thinkers' and another of manual workers (Russ, 1991).

Back in Britain, Owen saw the dissemination and adoption of his ideas by the trades unionism and co-operative movements, and thus he found himself even closer to the aspirations of the working class. At the time, different types of co-operatives had been established, from the so-called worker co-operatives –originated in the trades unions– to those more closely inspired in the villages of co-operation.

Around 1833, the workers' co-operative movement suffered the attack of employers, and approximately one year later the movement lost impetus. Ten years later, the co-operative movement took a second breath with the consumer co-operative of the Rochdale Society of Equitable Pioneers. Established after a strike and from an alliance between the co-operative movement and trades unionism, the Society was founded in England in 1844 by 28 workers –half of them owenites.

Although they did not invent co-operation (a virtuous trait found in ancient civilizations and, as wee see it, an integral part of human relations), those pioneers systematized the principles that have guided the co-operative movement to this day. These principles are: 1) democratic control guaranteed by equal voting rights: one member, one vote; 2) open membership, known as the 'open door principle'; 3) fixed interest rates on capital; 4) distribution of surplus proportional to members' purchases; 5) cash sales; 6) sales of pure, non-adulterated products, exclusively; 6) promotion of co-operative education, and 7) political and religious neutrality.

The original purpose of the Society was to establish a co-operative village from the consumer co-operatives –an intent that was soon forsaken by the pioneers. What did take place was an increase in the range of the modalities offered. These were expanded from consumption to production and retail and, with the growth of those activities, co-operative branches were opened.

That expansion was accompanied, in some cases, by a departure from the co-operative principles with the admittance of traditional businesses working for the chains organized around the co-operatives and the replacement of self-management by a system of co-management of workers and shareholders.

Amidst those debates, the nineteenth century closed with the advancement of the co-operative movement. That period inspired optimistic views regarding the future, not only of the movement itself, but of society as a whole. Paul Singer sums it up: From that time are the projects of realizing socialism via a Co-operative Republic, conceived as a result of the dissemination of the consumer co-operative movement to encompass the whole of a national economy. (Singer, 2002, p. 53)

Contrary to those expectations, the consumer co-operative movement was stricken by a crisis, pressured by changes that took place following the Second World War and the abandonment of, or disregard for, the co-operative principles.

However, the teachings of Rochdale made it an emblematic experience for solidarity economy. Owen came to be regarded as its precursor and was inscribed in the history of the co-operative movement, utopian socialism and solidarity economy.

That fruitful experience offered some lessons that can prove invaluable to prevent the repetition of mistakes. The first lesson to be learned concerns the illusion of providing a model experience to be replicated indistinctly for the whole of society. The second lesson regards the formulation of blueprint utopias, abundantly detailed schemes that are hardly feasible because, among other reasons, they are related to the search for a perfect model of society. Finally, the abandonment or disregard for the co-operative principles opened the way to the deterioration of the original propositions.

On the other hand, there remains the question of how to potentiate positive outcomes achieved on a micro scale and, without resorting to idealizations or simplifications, upgrade them to a macro structure to extend their scope. The concern here is to dispel the prejudiced view that successful experiences can only take place on 'islands of prosperity' that survive oblivious to the context around them.

Those questions are not meant to undermine the merits of the co-operative movement, which, by proposing new values and establishing new practices, revealed the strength of the experience and showed how it is possible –although extremely challenging– to build alternatives from within the prevailing system. With solidarity economy, the power of the co-operative movement is shown not only in what it accomplished in its time, but also in its potential for reinventing itself.

Both movements –from the nineteenth and twentieth centuries– represent the workers' reaction to the hardships imposed by capital. This response nurtured aspirations more or less revolutionary regarding how far it could advance. It should be noted that the focus of the present study is solidarity economy in Brazil, even though it is not a country-specific phenomenon.

Under this new denomination, solidarity economy reclaimed the essence of the co-operative movement in a time when Brazil was facing a crisis whose major consequences were increased unemployment and poverty. Whether or not such bleak effects prompted the return of the social experiences, this does not warrant the hypothesis that solidarity economy serves that purpose only. Its virtue lies not in accommodating the growing number of the excluded, but in introducing a system that will not produce and reproduce exclusion. It is, therefore, an anticapitalist proposition founded on principles and values that propose and promote a different way of living.

From its inception, one of the chief characteristics of solidarity economy has been plurality. This quality is visible in the initial motives of workers for adhesion, in the expectations nurtured regarding its future and persists in the multiplicity of formats and palpable outcomes that mark the field of practical experiences.

Such heterogeneity, however, should not obscure what Gaiger points out as a trait of the solidarity economy experience:

> Indeed, these manifestations definitely have something in common regarding the meaning they have for their direct protagonists. They express the impossibility and the refusal of living by the precepts of capitalist economy and by the terms of their intrinsic sociability; in other words, the refusal to abandon systems of living that respect the connection between economic and social relations, insisting on retrieving them or in taking action for its institution. (Gaiger, 2009, p. 87)

The combination of the rejection of a paradigm and the endeavor to implement another is the trait that distinguishes solidarity economy from other alternatives that merely aim at reforms.

According to Paul Singer, a militant and intellectual involved with solidarity economy and the National Secretary for Solidarity Economy (an agency subordinated to the Brazilian Ministry of Labor and Employment):

> Solidarity economy is or can be *more than* a response to the inability of capitalism to integrate into its economy all the members of society who are willing and in need of work. [...] Solidarity economy was conceived to be a superior alternative because it offers those people who adopt it –producers, savers, consumers etc.– a better life'. (Singer, 2002, p. 114)

For Gadotti (2009),

> Solidarity economy stands out as a rich ongoing process guided by the principles of solidarity, sustainability, social inclusion and emancipation. It represents a great hope for a change in the way we produce and reproduce our existence on the planet. (p. 26)

The aforementioned concepts reveal an extended look at solidarity economy and its possibilities, in which objective issues related to meeting the needs and responding to economic aspects are interwoven with subjective issues of a projective nature that mobilizes hopes for a better future.

The key is to envision, foster and invest in that which already exists, but is not yet fully realized –the image of the tip of an iceberg is illustrative in the sense that the existing is not limited to the visible.

By establishing a new paradigm, solidarity economy confers new meanings both to economy and to solidarity. The alliance of the two concepts to denominate the expression is thus justified by Razeto (1993):

> Poner unidas em uma misma expresión la economía y la solidaridad aparece, pues, como um llamado a um proceso intelectual complejo que debiera desenvolverse paralela y convergentemente em dos direcciones: por un lado, se trata de desarrollar um proceso interno al discurso ético y axiologico, por el cual se recupere la economía como espacio re realización y actuación de los valores y fuerzas de la solidariedad; por otro, de desarrollar um preoceso interno a la ciencia de la economía que le abra espacios de reconocimiento y actuación a la idea y el valor de la solidaridad. (p. 1)

While economy should not be synonymous with profit, solidarity should not be confused with philantropy. Arruda convincingly argues that economy should reclaim its original sense of 'management of the household', which was left behind in times of 'management of the capital'. He recognizes it as a relational science, but the relationship is not necessarily with capital, nor is it marked by selfishness,

but rather a relationship of care for the others. Here, 'the others' take a broader meaning: the whole of society. Hence, from this perspective, it is guided by solidarity instead of selfishness. (Arruda, 2006).

There is another important aspect of note with respect to solidarity: according to Razeto (1990, p. 184), it becomes in fact a productive force and an economic factor, denominated 'Factor C1'. The author explains:

> En sintesis, el 'Factor C' significa que la formación de un grupo, asociación a comunidad, que opera cooperativa y coordinadamente, proporciona un conjunto de beneficios a cada integrante, y un mejor rendimiento y eficiencia a la unidad económica como un todo, debido a una serie de economías de escala, economías de asociación y externalidades, implicadas en la acción común y comunitaria.
> La letra 'C', con la que identificamos esta energía económica, alude a que con ella comienzan, en nuestro y en varios idiomas, numerosas palabras que significan: colaboración, cooperación, comunidad, compañerismo, comunión, compartir, confianza, y muchas otras que comienzan con el prefijo 'co', que expresa el hacer y el estar 'juntos', el hacer algo solidariamente. (Razeto, 1997, p. 2)

The 'Factor C' incorporates a mindset and practice that characterize popular economy organizations or solidary economic enterprises, however incompletely and imperfectly. Razeto cautions that solidarity is not always the original motivation of some workers, but through solidary practice it is eventually internalized by them.

Solidarity promoted to the status of a new rationality brings additional benefits to the enterprise and its workers, and becomes the distinctive positive factor of the experience. Ignoring this fact or disregarding its importance entails the risk of compromising the economic outcome of the enterprise, and definitely compromises the identification of participants with solidarity economy.

Solidarity economy in Brazil is materialized in three arenas, the leading one being solidary economic enterprises. These comprise co-operatives, associations, barter clubs (with or without the use of social currency), solidary markets, informal groups, community banks and recovered companies.

Regardless of the legal framework –considering the inadequacy of the current Brazilian law of co-operatives– what defines solidarity economy is the upholding of its core values: self-management instead of central management, co-operation in place of competition, the replacement of individualism with solidarity, and the centrality of labor and not capital –an aspect that corresponds to the solidary

dimension to which others should be added, such as the efficiency and feasibility that characterize the economic dimension.

In addition to solidary economic enterprises, solidarity economy in Brazil relies on a supporting network that includes entities such as universities (especially through incubators of popular co-operatives), unions, churches and NGOs.

Solidarity economy is also present in the government at the municipal and state levels –depending on the inclinations of each administration– and at the national level with the National Secretariat for Solidarity Economy (SENAES), instituted in 2003 and subordinated to the Ministry of Labor and Employment.

All three segments (enterprises, supporting network and government) are represented at the municipal, regional and state forums and at the Brazilian Forum of Solidarity Economy, which promotes the dialogue and articulation between the subjects engaged in solidarity economy in Brazil.

As with the nineteenth-century experience, solidarity economy raises expectations regarding its society-changing potential. It is both a practice and project, and the discussion about its limits and scope can invigorate utopian hopes against a background of capitalist crisis.

The presence of utopian expectations is the encouraging factor at a historical moment when utopian projects are rejected in the name of a supposed economic rationality. Seeking past experiences to kindle future hopes is a far cry from expressing nostalgic or anachronistic longings. Quite the contrary, it is a skillful exercise in understanding the experiences of the past in light of the present time, and then detecting elements that point to possibilities of transforming the future.

The relationship between past and future can be understood from Bloch's perspective, as pointed out by Vincent (2008):

> Bloch thinks that, in the theoretical plane, it is necessary to establish new critical, non-linear, more complex relations between the past, present and future. From the past, we should above all retain that which received no attention, what was merely outlined and then rejected, deformed in the morgue of the winners and the powerful, who are always ready to cast a veil of oblivion over whatever is inconvenient to them'. (p. 43)

Reconsidering the flow between past, present and future in those terms enables us to identify utopian projects as the reproduction –rather than production– of social utopias, since we see them as energies and ideas that are constantly renewed and revolve around what we might call universal utopias.

In this respect, it is important to acknowledge the pioneering work of Owen, celebrated in the words of Singer, a pioneer of our time:

> [Owen was] a great protagonist in the social and political movements in Britain in the early decades of the nineteenth century. The co-operative movement received from him...fundamental inspiration, based on which the practitioners of solidarity economy started opening their own paths using the only method available in the laboratory of history: that of trial and error. (Singer, 2002, p. 38)

While we pay homage to Owen, we equally celebrate the anonymous ones who acted on their willingness to tread the path that is now the passageway to solidarity economy and its utopian aspirations.

## Solidarity Economy and Utopia

The lack of connections between solidarity economy and utopia is unsettling. This can be explained in part by the derogatory meaning carried by utopia. Defining solidarity economy as utopian would be, in that sense, counterproductive, and would seem to remove any positive, practical and feasible attribute from the former.

Counter to that mindset, we argue in favor of the association between those categories, as we understand that solidarity economy should be seen as a utopian project given its characteristics and goals.

It is worthy of note that many utopias have been realized over the course of history. Cattani, Laville, Haiger & Hespanha (2009) remind us that "Among the most important achievements incorporated into today's social life, which were at first considered utopian, are the struggles against slave labor and legalized torture". (p. 332) Solidarity economy itself could be included in that list.

Utopia is an important analytical key for the understanding of the solidarity economy movement. Analyzing the outcomes of a variety of experiences, Gaiger (2004) identified two sets of factors required for the constitution and keeping of solidary economic enterprises.

One aspect are the 'factors of negative pressure' represented by the difficulties posed by the job market and economy itself, which typically drive workers to seek other options of job and income such as solidarity economy. Notwithstanding, a solidarity-based economic enterprise cannot be sustained by that factor alone;

'factors of positive pressure' are required that transcend the pressing economic issues and encourage the choice for collective and solidary answers.

Thus, it is from the confluence of dissatisfaction with a given situation and the design of propositions of alternatives for change that movements such as solidarity economy germinate and become capable of implementing or renewing utopian energies. Regarding this aspect, Gaiger (2004) underscores:

> When [...] it comes to [...] producing and materializing new solutions, adopting highly innovative –if not absolutely original– schemes, all resources become small and all the social ballast, especially the energy contained in the idealizations and relationships of trust, assume a determinant role. (p. 379)

Those factors are in line with the conditions that shape utopia, with the negative pressure represented by criticism and the positive pressure provided by a prospective vision.

Solidarity economy is the actualization of a latent process that remained so since the decline of the co-operative experience of utopian socialism to finally resurface, after such long incubation time, in Brazil over the last decades of the twentieth century. There is no guarantee, however, that the present outcome is definitive.

In light of the above, solidarity economy as we know it today can be understood as a concrete utopia, since it was gestated throughout a process that only became visible when a favorable setting was found. However, what can be seen is not the alpha and omega of its virtues: solidarity economy has not yet fulfilled its potential. The existence of solidarity economy is not the closure of a process: the future remains open and reflects projections authorized by the not-yet of solidarity economy.

The realm of solidarity economy is quite heterogeneous, which supports our belief that there is no consensus with regard to the expectations it elicits from those engaged in it. A range of different perceptions exist and are situated between two extremes: on the one hand, there are those to whom solidarity economy is destined to replace capitalism in shaping a different society, and on the other hand, those who see it as a provisional livelihood option.

Likewise, it is not appropriate to generalize and idealize the motives that led to the adhesion to solidarity economy because utopia is not always the first or primary factor for entry, although it can arise many times during a

participant's experience with solidarity economy –thus, utopia can be found as an *ex-ante* or *ex-post* component. In sum, the presence of utopian aspirations is not an assured trait of those experiences, and even when present, they are not uniformly manifest.

Souza identifies two types of workers in solidary economic enterprises: the militant and the pragmatic ones (Souza, 2010). The latter tend to regard their incursion in a solidarity economy enterprise as transient and are loosely involved in issues other than income and labor. Clearly, we will hardly find any utopian stamina among these.

It is among the militants –and perhaps not all of them– that we find advocacy of solidarity economy as a utopian project, whether manifest or latent.

To think of utopia as an integral and decisive component of solidarity economy is to understand it as a set of practices guided by principles and values aimed at transformations with varying scopes and intensities, yet convergent with regard to the hope in making them true.

Solidarity economy is a fabric where practices and projects are interwoven, that is, what solidarity economy is (practice) and what it is not yet (project). This dual nature entails analytical –and even conceptual– difficulties at the same time as it symbolizes the richness of such experience/project.

The 'not-yet' dimension of solidarity economy depends on its recognition as a practicable alternative; its chances of protagonising a post-capitalist model invigorate the enterprises and the movement of solidarity economy, which demands a committed State to provide the necessary conditions –the premise of the presence of objective conditions as delineated by Bloch. Additionally, it is crucial that those engaged in solidarity economy should be conscious and hopeful toward a shared vision, which may not be uniform in its details, but necessarily reflects a different, better future. This premise is the correlate of the subjective conditions and attitude of militant optimism prescribed in Bloch's theory.

Anticipatory consciousness envisions solidarity economy as a post-capitalist project containing a range of actions tested in concrete practice as well as actions intended to give robustness and consistency to what reality has validated. In the present, we gather evidence of just how anticipation can be possible, knowing that there is nothing absolute or predetermined to it.

We reiterate that solidarity economy today is not yet what it can become; its potential has not yet been fully explored, the outcome of decisions and actions (or lack thereof) is not yet known, its fate is not settled. Drawing on Bloch's concept

of reality, we understand that the reality of solidarity economy includes that which is not yet present, leaving the doors open for the materialization of utopias.

This understanding is shared by other authors who, alluding specifically to solidarity economy, corroborate our hypothesis. Evoking Morin, Gaiger states: "Being realistic is not antagonistic to being utopian: because it means to see reality as it is not but can be". (Gaiger, 2000, p. 192).

Along those lines, Arruda (2000) proposes:

> Reality is not only what we see and live today. That is the current reality. But it also carries another reality in itself, which I call potential; this is everything that is nourishing, nurturing, potentiating, and that can turn into reality given the proper conditions. And, to a great extent, we are the ones who provide such conditions. (p. 204)

Given this expanded concept of reality, the boundaries of the possible are also extended, which is to a great extent a result of militant optimism and willingness for action. In consonance with this, Souza (2000) ponders:

> If we push the parameter of the Possible a little further, what seemed impossible may be possible, even necessary, and surely it will be, eventually. Therefore, when it is said that desire should not be confused with reality, reality should be understood as this dynamic that opens up to new perspectives. (p. 240)

In this vein, Altvater gathers clues from Robert Musil and Ernst Bloch to conclude: "A scientific analysis of the world made real would be flawed if we did not also explored and materialized, by praxis, the potentialities contained in it" (Altvater, 2010, p. 332).

To broaden the concept of the possible, to expand the concept of reality: how to actualize those notions without slipping into fantasies or abstractions? The key is to exercise our utopian capacity by designing projects that blend hope and reason, undermining certainties and provoking changes; to invest in solidarity economy despite difficulties that quite often come disguised as impossibility.

Moving away from both naive optimism and numbing pessimism and skepticism, we should be attentive to the accomplished changes and to how they are materialized; this involves a process demanding unceasing patience and zeal. The character of process mandated by the novelties developed through solidarity

economy should take into account Bloch's warning note: "Not everything is possible or can be implemented at any time".

> On the path to the New, we must usually, though not always, proceed step by step. Not everything is possible or can be implemented at any time, absent conditions not only hinder, they can also block. More rapid progress is of course allowed, even demanded, where the stretch ahead shows no other dangers than over-anxiously or pedantically imagined ones. [...] Everything is possible for which the conditions exist in a sufficiently partial form, but this is precisely why everything is still factually impossible for which the conditions do not yet exist at all. The goal-image then proves to be subjectively and objectively an illusion; the movement towards it then collapses. (Bloch, 1986, p. 205)

The future of solidarity economy, therefore, is not ensured even when all demands have been met; the utopian exercise, even when it shapes a concrete utopia, offers no guarantee in terms of predicted outcomes other than the willingness to act driven by imagination and by the search for new 'possibles'.

Utopian investment, as it were, is required in all historical times, and more strongly so when the future must radically diverge from the present. Assuming the role of a model of post-capitalist development, solidarity economy guarantees the break with the currently prevailing model and, without resorting to blueprints for the future, places itself among the iconoclastic utopias.

To fulfill such a responsibility, solidarity economy is obligated to incorporate demands and respond to the longings of an expressive and increasing portion of society, thus avoiding the stigma that utopian projects are addressed to small and isolated groups evoked by the image of an island such as that of More's.

After a certain stage is reached, the realization of a utopian project does not exclude politics and power. At a given point, the correlation of forces will lean to one side or the other, and the utopian project should be ready to vie for the preference between the given possibilities. The present development policies are not a product of chance, nor is globalized capitalism. They were historically conceived and sanctioned, previously envisioned or wished for –even if not exactly in the shape they came to have. The fact is that historical processes are not inertial; rather, they are driven by interests that are not always manifested.

It is always advisable to bear in mind that the new is born from the old. It is equally important to remember that the conditions for either of them to become

stronger imply a certain degree of aggravation of the other. Meeting the demands of the solidarity economy movement will be a small step towards its invigoration, thus preparing it for a future struggle in consonance with the latencies and tendencies of the historical process.

Moreover, it is important to highlight some aspects that have been addressed previously: a) the power of utopia lies not in its ability to distinguish the possible from the impossible, but rather in expanding the limits of the former; b) solidarity economy, as it is today, already represents the realization of a utopia; nevertheless, it can be more than that; c) the fulfillment of the present demands of the solidarity economy movement does not necessarily point to a devised or desirable future; and d) utopia is capable of setting in motion a praxis that revolutionizes both the material and the subjective conditions, thereby revolutionizing utopia itself. Thus, it is legitimate to assume that a utopia that initially inspired a social group does not remain the same throughout the journey, considering that the starting conditions likely will have changed.

It should be noted that, among so many strengths (which do not exempt us from acknowledging the difficulties), solidarity economy is capable of reclaiming an aspect forgotten or challenged by capitalism: the ability to want and act for the sake of a better future, to dream and hope, to believe that 'another economy' and 'another world' are possible. This is not something negligible, as it brings to light a scarcely explored and very important virtue of the solidarity economy experiences: its appreciation of utopia (even more relevant because it takes place within a context in which utopia has been declared dead or at least ineffective).

In line with that, Gutiérrez (2005) states:

> […] organic action and the community group have to be based on the social utopia, that is, on the utopia conceived as the anticipation of a better society than the present one. This utopian vision is, consequently, the mandatory reference that motivates and nourishes the organic acting of the community group. (p. 31)

According to Razeto, solidarity economy is the synthesis of a two-pronged driving force: "por un lado la necesidad, las sugerencias, los problemas inmediatos reales y actuales: por el otro, los ideales, los proyectos societales, la apertura de caminos y perspectivas de esperanza y futuro, a menudo las utopias" (Razeto, 1997, p.1).

The author explains:

> Latinoamérica ha sido y continúa siendo tierra especialmente fértil para estas búsquedas y experiencias, porque en nuestros países abundan tanto las necesidades y problemas de sus agentes como los ideales y esperanzas de su población etárea y espiritualmente juvenil. (Razeto, 1997, p.1)

Solidarity economy is one of these conjunctions of confrontation and hope, although those dimensions are not always at the same pace, if recognized at all. But it is from such a combination that utopias arise.

As a recent social phenomenon, solidarity economy is urged to clarify its nature and scope. Here, two antagonistic positions are confronted: on the one hand, the discreditation of solidarity economy; on the other hand, the overestimation of its potentialities. As is typical of every problem reduced to a dilemma or presented as a dichotomy, several other possibilities are left to be appreciated.

There is no denying that social experiences have the potential to ignite change, the extent and direction of which can vary enormously and depend on a number of factors. Bloch (1995) asserts that "[...] the dream contains the tendency of its age' and proclaims that 'All possibilities only attain possibility within history; even the New is historical" (p. 479).

To be sure, historical, social, economic, political and cultural settings constitute factors to which the possibilities of changes are subordinated. Therefore, utopian dreams must exist and persist. This is the paramount factor, albeit not exclusive, for changes to take place. Social experiences are, thus, potentially bound to make possible the impossible via the (re)production of utopias.

## Final considerations

Utopia is an atavistic force that is impacted by circumstances but does not collapse with them. Utopia has survived countless crises, changes, revolutions and wars that have shaped human history and societies.

Having the status of a survivor, utopias show us that imagination and hope are companions to humankind and that, while they could serve to fuel fantasies and illusions, they can also mediate concrete changes in society.

Utopia can be understood as the ability to imagine, hope and believe in the actualization of projects for societal transformations as long as they are steered by

moral and ethical values and set in motion by human action. Only when taken as a whole do those traits characterize a utopia.

Utopia encompasses and reconciles a range of dimensions: critical and propositional; consciousness and dreams; politics and values; rationality and hope. And, for a utopia to be practicable, we should add the foundations provided by Bloch: objective and subjective conditions in consonance with the tendencies and latencies of a given time.

We share the viewpoint of Aínsa (1984) regarding the difficulty of saying 'no' to the society in which we live, and this entails an inhibition of critical capacity. From this perspective, our assumption is that such capacity can be acquired or enhanced over the course of certain types of experience such as that provided by solidarity economy. This fact leads us to propose an inversion: instead of having the critique as a pre-requisite for a utopia, in some cases critique can be an effect resulting from experiences that propose changes to society.

Thus, as the perspective of change becomes more convincing, grounded on the solid criterion of practical experience, any changes, however small, pave the way to more ambitious ones. That is how critique and propositions move at the same pace and reinforce each other.

The resurgence of the co-operative movement, renewed under the denomination of solidarity economy, proves the strength of a movement rooted in the nineteenth century that found favorable conditions to manifest itself by the end of the twentieth century. Those favorable conditions were a) the energy that subsisted throughout that length of time; b) the conditions that elicited the release of that energy; c) the recurring crises of capitalism and the increasingly faint belief that capitalism is a fair and inevitable system. Along with those conditions came the strengths of the solidarity economy movement in its own right –a movement that has been growing despite the many barriers that still prevent or hold back achievements.

The confrontation of the practice and project of solidarity economy is often inadvisable, particularly because the former is the product of a slow process that faces the adversities and shortcomings inherent to a social experience that goes against the grain of the predominant thinking, whereas the latter derives from a generally exhortative discourse.

However, this symbiosis can be beneficial as long as the boundaries between the two dimensions are well defined. Once understood as a 'not-yet', the project dimension can serve as a beacon constantly pointing to the place to be reached

instead of causing discouragement. It represents expectation without resignation, as Bloch taught us.

Maintaining a connection between solidarity economy practice and project would encourage a) the appreciation of the project dimension, furthering discussions, making the debate more democratic, allowing for comparisons with the input provided by practice; b) the transposition of that propositional strength into an energy that could reflect positively on the pace and direction of the practical endeavors without letting the urge of the present obscure the horizon of future. Arguably, both project and practice could be invigorated and enriched from this conjunction.

The categories of concrete and abstract utopia help us think of utopia as an exercise of imagination that, even when impossible to be materialized, is still preferable to numbed or frightened imagination. We advocate that the exercise of imagination should be encouraged for utopias to be conceived, discussed and recognized as abstract or concrete in order to distinguish the struggles more likely to succeed from those requiring a wider time frame, or that should be discarded.

It is important to keep in mind the dual dimension of a utopia: critique and proposition. Building the new from the old is a road paved by contradictions and challenges and, between the refusal of the present and the projection of a future, we find solidarity economy in a transitional period –the threshold of an era.

Our gaze should focus on the signs of deterioration of a mode of production and the rise of an alternate one. It is a time to observe, with neither fraudulent optimism nor nihilism, the tendencies and latencies of utopian projects that stand against, or represent potential substitutes for the hegemonic mode of production.

We should be watchful of the clues to the gestation of the 'new' and signs that this new could be solidarity economy. In agreement with the teachings of Fernand Braudel, Altvater considers the two factors that would point to the end of capitalism. One of them, in the form of 'extremely violent blows from the outside', could be represented by the current limitations of fossil fuel reserves. This would be aggravated by 'violent blows from within the system', such as a financial crisis. The second factor refers to the existence of consistent alternatives created and strengthened within the system produced by social movements such as solidarity economy (Altvater, 2010).

The presence of those two factors does not ensure the demise of capitalism and, in that event, it would not be an abrupt end given the necessary mediation of politics and power. The bet on solidarity economy as a consistent and sustainable

alternative in the face of the violent blows taken by the current system cannot preclude critique. As with other authors, Altvater raises questions about the potential of solidarity economy to provoke further changes, advance beyond the microsphere and reach the level of revolutionary changes.

That interrogation is one of the strongest demands made on solidarity economy, namely, its capacity to sustain an effective counter-attack against capitalism, thereby producing a civilizing revolution. Such an expectation cannot be met in the present time, but it is in the present that the land is tilled and the seeds are planted for something that could eventually blossom in times ahead.

Finally, a note regarding what we announced at the start of our reflections, when we asserted that solidarity economy is the fruit of crises. We should make it clear that we do not mean to support naive and generalizing assumptions that such periods are beneficial or desirable, nor that life-changing solutions will inevitably be produced.

Crises will be pregnant moments for the (re)production of utopias if there are individuals willing to see the embryos of a better society, and from that vision are capable of mobilizing their hopes and their actions to boldly undertake a utopian project.

## References


Abensour, M. & Arantes, U. (Org.). (1990). *O novo espírito utópico*. Campinas: Ed. da UNICAMP.

Abensour, M. (2005). *Persistente utopia*. Conference at Universidade Denis Diderot - Paris Retrieved from: http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/202.rtf

Aínsa, F. (1984). Tensión utópica e imaginario subversivo em Hispanoamérica. *Anales de literatura hispanoamericana, 13*, 13-35.

Aínsa, F. (2006). *A reconstrução da utopia*. São Leopoldo: Nova Harmonia.

Altvater, E. (2010). *O fim do capitalismo como o conhecemos : Uma crítica radical do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Arruda, M. (2000). Um novo humanismo para uma nova economia. In Kraychete, G.; Lara, F.; Costa, B. (Orgs.), *Economia dos setores populares: Entre a realidade e a utopia* (pp. 199-224). Petrópolis: Vozes.

Arruda, M. (2006). *Tornar real o possível: A formação do ser humano integral: economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho*. Petrópolis: Vozes.

Baczko, B. (1985). Utopia. *Enciclopédia Einaudi*, v. 5 (pp. 333-396). Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.

Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope. V. 1*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Bloch, E. (1995). *The Principle of Hope. V. 2*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Buey, F. F. (2007). *Utopias e ilusiones naturales*. Barcelona: El Viejo Topo.

Cattani, A. D., Laville, J. L., Gaiger, L. I., & Hespanha, P. (Coords.). (2009). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina.

Costa, J. F. (2006). *Um mundo sem utopias* (DVD). Dir. Renato Janine Ribeiro. Sao Paulo: Cultura – Fundação Padre Anchieta & Espaço Cultural CPFL.

Dubois, C. G. (2009). *Problemas da Utopia*. Campinas: UNICAMP-IEL.

Gadotti, M. (2009). *Economia solidária como práxis pedagógica*. São Paulo: Ed. Instituto Paulo Freire.

Gaiger, L. I. (Org.). (2004). *Sentidos e experiências da economia solidária no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Gaiger, L. G. (2000). Sentido e possibilidades da economia solidária hoje. In Kraychete, G.& Lara, F., & Costa, B. (Orgs.), *Economia dos setores populares: Entre a realidade e a utopia* (pp. 167-198). Petrópolis: Vozes.

Gaiger, L. G. (2009). Antecedentes e expressões actuais da economia solidária. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, *84*, 81-100.

Gutiérrez, F. (2005). Educação comunitária e desenvolvimento sócio-político. In Gadotti, M., & Gutiérrez, F. (Orgs.). *Educação comunitária e economia popular* (pp. 23-33). São Paulo: Cortez.

Horkheimer, M. (1984). *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença.

Jacoby, R. (2007). *Imagem imperfeita: Pensamento utópico para uma época antiutópica.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Jameson, F. (2006). *Espaço e Imagem*: *teorias do pós-moderno e outros ensaios de Fredric Jameson. 4.ed.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Keller, E. L. (1991). Distopia: otro final de la utopia. *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 55*, 7-23.

Racault, J. M. (2009). Da idéia de perfeição como elemento definidor da utopia: as utopias clássicas e a natureza humana. *II Congresso Internacional de Estudos Utópicos da revista Morus, Utopia e Renascimento*. UNICAMP, Campinas.

Razeto, L. M. (1990). *Las empresas alternativas*. Chile: Nordan.

Razeto, L.M. (1993). *Los caminos de la economía de solidaridad*. Santiago de Chile: Vivarium.

Razeto, L. M. (1997). 'Factor C': la solidaridad convertida en fuerza productiva y en factor económico. In Ortiz, H., & Muñoz, I. (Eds.), *Globalización de la solidaridad. Un reto para*

*todos*. Paper presented at the Simposio Internacional, Lima 1-4 July, Grupo Internacional Economía Solidaria (GES) – Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

Russ, J. (1991). *O socialismo utópico*. São Paulo: Martins Fontes.

Singer, P. (2002). *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Souza, L. A. G. (2000). Para se discutir uma economia dos setores populares: perguntas que ficam. In Kraychete, G., Lara, F., & Costa, B. (Orgs.), *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia* (pp. 225-243). Petrópolis: Vozes.

Souza, A. (2010). A economia solidária é uma miragem? *Encontro anual da DA ANPOCS*, 34, Caxambu.

Vicén, F. G. (1979). Ernst Bloch y el Derecho Natural. In Caffarena, J.G. (Coord.), *En favor de Bloch* (pp. 49-63). Madrid: Taurus.

Vincent, J. M. (2008). Bloch. In Riot-Sarcey, M., Bouchet, T., & Picon, A. *Dicionário das Utopias* (pp. 42-44). Lisboa: Texto & Grafia.

# Índice analítico

## Capítulos en español

***Spanish chapters***

## A

## B

## C

## D

E

## F



## G

## H



## I

## J

## K



## L



## M

## N





## O





## P

## S

**T**

**English chapters**

***Capítulos en inglés***

## A



## B

## D

## E



## F

## I

## M



## N





P

**S**


Y




Z

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en Proceditor en junio de 2016.
Fue publicado por el Fondo Editorial
de la Universidad Cooperativa de Colombia. Se
emplearon las familias tipográficas ITC Berkeley
Oldstyle Std, Myriad Pro y Zapf Humanist 601 BT.

This book was printed and bound
by Proceditor, in June 2016.
It was published by the Universidad Cooperativa de Colombia Press.
ITC Berkeley Oldstyle Std, Myriad Pro and
Zapf Humanist 601 BT typeface families were used.

El pensamiento idílico, la búsqueda del paraíso perdido, la necesidad de imaginarnos un mundo distinto o la forma de gobierno y de organización social más perfecta posible, ha animado a intelectuales, a profetas, a activistas, a políticos y religiosos, a hombres y mujeres a lo largo y ancho del mundo. *Utopía*, de Tomás Moro, inauguró en 1516 un particular género literario en esa línea (el género utópico) y puso en escena este extraño neologismo que ha inspirado a tantos humanistas (del griego, ου, no, y τόπος, lugar; esto es, lugar que no existe). Podemos afirmar, sin duda, que *Utopía* es una de las máximas joyas literarias del Renacimiento, aún con inusitada vigencia en el contexto de un mundo que necesita proyectos esperanzadores, que partiendo de la crítica actual (tal como Moro hizo, de la mano de su Rafael Hitlodeo, sobre la situación de Inglaterra) arriesguen una mirada de futuro que permita hacer frente a la desigualdad y los autoritarismos. No es casual, sino causal, el contexto de descubrimiento del "Nuevo Mundo" por parte de los europeos en *Utopía*. Como no es casual, que ese "otro" mundo se inspire en el "nuevo" mundo y a la vez inspire "nuevos mundos".


ISBN 978-958-760-053-7

